

عبّاس محمود العقاد

الديمقراطية في الإسلام



دار المعارف

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البصيصي

الإسكندرية

الديمقراطية في الإسلام

عبّاس محمود العقاد

الديمقراطية في الإسلام

الطبعة السادسة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج م ع

فهرس

الصفحة

٧	مقدمة
١٢	الديمقراطية . ما هي ؟
٢٢	الديمقراطية في الأديان الكتابية
٢٧	الديمقراطية العربية
٣٨	حكومات الدول في عهد الدعوة المحمدية
٤٣	الديمقراطية الإنسانية
٤٨	حكومة الكون
٥٤	كلمة الحكم
٥٧	السيادة
٦٨	الإمام
٧٤	الديمقراطية السياسية
٨٥	الديمقراطية الاقتصادية
٩٥	الديمقراطية الاجتماعية
١٠١	الأخلاق الديمقراطية
١٠٦	التشريع
١١٤	القضاء

الصفحة

١١٩	مع الأجانب
١٢٤	العلاقات الخارجية
١٣٨	في التجربة والتطبيق
١٤٨	أقوال المفكرين الإسلاميين
١٧٥	خاتمة

مقدمة

وضحنا في الصفحات التالية فكرة الديمقراطية كما أنشأها الإسلام لأول مرة في تاريخ العالم ، ودعانا إلى هذا البحث أن الأمم الإسلامية في عصرنا نهض وتتقدم ، وأنها أحوج ما تكون في هذه المرحلة خاصة إلى الحرية والإيمان متفقين ، لأن الحرية بغير إيمان حركة آلية حيوانية أقرب إلى القوضى والهياج منها إلى الجهد الصالح والعمل المسدد إلى غايته ، فن الخير أن تذكر الأمم الإسلامية على الدوام أن الحرية عندها إيمان صادق ، وليست غاية الأمر فيها أنها مصلحة ونظام مستعار . ولن شاء أن يقرأ هذه الصفحات من الوجهة الدينية ، فسيراها مطابقة للعقيدة الدينية الحسنى في غير شطط ولا جمود .

ولن شاء أن يقرأها من الوجهة العلمية ، فسيرى أن الموضوع كله صالح للعرض على مقاييس العلم وموازينه ، ولكن على شريطة أن يفهم «أولا» ما هي المسألة التي تعرض على العلم حين نتكلم عن الديمقراطية في الإسلام .

هل هي شعائر العقيدة وعبادتها ومدلولاتها في العقل وفي الضمير ؟
هل هي الاعتقاد كما استقر في فطرة الإنسان ؟

هل هي الأمم التي دانت بتلك العقيدة مئات من السنين وصدرت عنها في تقدير الأخلاق والعادات ، وتقرير المباح والمحظور ؟
 هل هي الأعمال الجسام التي تمت بباعث تلك العقيدة ولولاها لما تمت على هذا الوجه أو لما تمت على وجه من الوجوه ؟
 هل هي أسلوب الوجدان في تصور الحقائق الدينية والشعور بالغيب المكتون وراء ظواهر هذا الوجود ؟

وهناك جانب «سلبى» يقابل هذا «الجانب الإيجابى» ولا بد من السؤال عنه كما يسأل عن هذه الأمور .

إذا عرضنا لتقدير الحياة الدينية في أمة من الأمم فهل نستغنى عن النظر إلى الإنسان المجرد من الاعتقاد الذى خلا وجدانه من الإيمان ؟ وهل نستطيع أن نبعد من تقديرنا أنه إنسان « غير طبيعى » فى قلقه وارتيابه وسوء ظنه بوجوده ، وأن اجتماع ملايين من أمثال هذا الإنسان فى أمة واحدة يخلق لنا أمة « غير طبيعية » فى خلالها وفوضاها ونقص البواعث التى تمسك بعضها إلى بعض وتربط كلا منها برباط القانون والخلق ووسائل العادات ؟ وما هى الظاهرة العلمية التى يقررها العالم إذا قاس الأمور كلها بهذا المقياس ووزن الأحداث التاريخية والأطوار الإنسانية كلها بهذا الميزان ؟

هنا حقيقة شاملة لا انفكاك لجزء من أجزائها عن سائرهما : حقيقة حية تنتظم فى أطوائها مئات الملايين من البشر فى عشرات المئين من السنين ، وتدخل فيها بواعث الأخلاق والاجتماع والنهوض والتقدم بين

أولئك الملايين في ذلك الزمن الطويل . فأى عنصر من هذه العناصر يحمله العالم إلى معمله لتحليله وتعليقه ؟ وكيف يحللها جملة ويعللها جملة ويخرج منها جاهلاً بالقوة الشاملة في هذه الحقيقة الحية ؟ وكيف يستطيع أن يزيّفها وليس في جواهر الحقائق العيانية ما هو أثبت منها وأعصى على التزييف ؟

قلنا في فصل من هذه الرسالة : إن طريقة الوجدان في تحصيل الحقائق تثبت تلك الحقائق ولا تبطلها ، وإننا لو تأملنا حقائق الحس نفسه لوجدنا لها أسلوباً يخالف تعبير العلماء في الوصف والتعليل ، فنحن نسمع كلمات لها وقع في النفس ، والعلم لا يعرف من هذه الكلمات إلا أمواج الهواء أو الفضاء . ونحن نذكر اللون الأحمر واللون الأزرق واللون الأخضر وغيرها من الألوان الخالصة أو الممزوجة ، والعلم لا يعرف منها إلا ذبذبة شعاع ، ثم لا يعرف ما هي هذه الذبذبة وأين يكون مجراها من الأثير أو الفضاء على التحقيق .

فأسلوب الحس كأسلوب الوجدان إذا أراد العلم أن يحكم على أسلوب الدلالة في الحالتين ، فليست صور الوجدان باطلة لأن العلم لا يصفها بوصفها ، وليست ألوان النظر باطلة لأن وصفها في العلم الطبيعي غير وصفها في الأحداق والرؤوس .

فإذا ادعى مدّع أنه ينظر بعين العلم ولم ينظر إلى عقائد الوجدان في النفوس وفي الأمم وفي أطوار التاريخ كما ينبغي لها أن تنظر ، وكما هي في الواقع حقيقة حية شاملة نامية متطورة ، فهو مضلل في نظره

ودعواه ، ومثله في ضلاله وادعائه مثل من يحكم على الكائن الحي بعضو يتترعه منه ويفصله من سائر أجزائه ثم يقول : هذه هي الحياة .

من شاء أن يقرأ هذه الصفحات من الوجهة الدينية فهي ماثلة أمامه بأسانيدها ومراجعها كما أسلفنا في غير شطط ولا جهد .

ومن شاء أن يقرأها من الوجهة العلمية فليعرف «أولا» ما هي الوجهة العلمية في النظر إلى واقع حي لا ينحصر في مجموعة من الشعائر والعقائد ولا في عدد من الناس ولا في زمن محدود ولا في أحوال متطورة ولا في ظواهر علنية ولا في بواطن خفية ، بل يشمل هذا كله ، ولا بد للوزن الصحيح من وضع هذا كله في الميزان .

نعم . ولا بد مع هذا من النظر إلى الناحية السلبية لهذه المسألة ، ونعني بها حالة الإنسان فرداً وهو مجرد من الإيمان بما يعمر وجدانه ، وحالة الإنسان مجتمعاً مع الملايين من أمثاله وهم مجردون من الإيمان بما يعمر وجدانهم ، ثم حكم العلم الذي يخلص إليه حين يدرس الحقيقة يحملها من جانب الإثبات وجانب الإنكار .

فلماذا كان العالم عالماً حقاً فهو خليق أن يحكم في المسألة بحكم العلم قبل حكم الدين ، فيقول له العلم إن الحقائق الكبرى من هذا القبيل لا يثبتها أنبيى ولا تنفيها معادلة حسابية ، ولا تقطع فيها بالرأى مادة واحدة من مواد العلوم ، ومتى ظفرت الأمة بليمانها وانبعثت معه في حياتها وفي جهادها وفي الحاضر من أعمالها والمنظور من آمالها فليست المسألة هنا مسألة هيئة يقررها عالم ويدحضها عالم ، وتتغير تبعاً لذلك ، ولكنها

هي هي باعث الحياة الإنسانية العامة ، شأنها شأن الحياة في خصوصها وعمومها : قوة نراها بظواهرها ولا مناص لنا من الوقوف أمام خفاياها موقف الخشوع والمهابة ، وموقف التدبر والأناة .

بهذه النظرة العلمية يتلاقى رجل العلم ورجل الدين ، ويستطيع الباحث في الديمقراطية الإسلامية أن يحسب حسابها بضميره وعقله ، وألا يعلو الواقع حين يضع يديه على الأسباب ونتائجها فيقول إن شاء : هذا هو العيان ، ويقول إن شاء : هذا هو الوجدان .

الديمقراطية . ما هي ؟

يدعونا هذا البحث إلى تعريف الديمقراطية التي نشأت قبل الدعوة الإسلامية ، كي نتبين ما جاء به الإسلام من هذا النظام غير مسبوق إليه ، ونتبين بالمقابلة بين النظام القديم والنظام الجديد ما فيهما من مواضع الاتفاق ومواضع الاختلاف .

فكيف كانت الديمقراطية قبل الإسلام ؟ وما هي ؟ وما مدلولها من لفظها ومعناها ؟

إنها كما هو معلوم كلمة مركبة من كلمتين بالغة اليونانية معناهما حكم الشعب ، فإذا تفهم من حكم الشعب أو من الحكومة الشعبية ؟ هل هي الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسه ؟ هل هي الحكومة التي يرتضيها الشعب ويطمئن إليها ؟

من تجارب الحكومات التي سميت باسم الحكومات الديمقراطية في بلاد اليونان والرومان يبدو لنا أن الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسه لم توجد قط ولا يمكن أن توجد، ولو كان الشعب قليل العدد كما كان في المدن اليونانية ، ويجوز لنا أن نعتبر أن التسمية هنا تسمية سلبية يراد بها أن الحكم الديمقراطي غير حكم الفرد المطلق وغير حكم الأشراف

وغير حكم الكهان وغير حكم القادة العسكريين ، وما عدا ذلك من ضروب الحكم التي ليس للشعب فيها نصيب .

فإذا قيل : « الحكم الديمقراطي » فهم منه في ذلك الزمن أنه حكم لا يستبد به فرد واحد ولا طبقة واحدة ، وأنه غير ضروب الحكم الأوتوقراطية والأرستقراطية والتيوقراطية والأوليغاركية والعسكرية وما إليها ، فيجوز من ثم أن تكون التسمية كما قلنا تسمية سلبية على هذا الاعتبار . وإذا قلنا إن الحكومة الشعبية هي الحكومة التي يرتضيها الشعب ويطمئن إليها فقد يكون هذا التعريف صحيحاً من بعض الوجوه ناقصاً من عدة وجوه .

فقد ارتضت شعوب الأقدمين أحكام المستبدين واطمأنت إليها ، وقد كان بعض المستبدين معبودين يخولم الرعايا حقوق الأرباب ويحسبون ظلمهم حقاً لهم لا محل للاعتراض عليه ، وعلى هذا المعنى يمكن أن يقال إن الأمم لم تعرف نوعاً من الحكم غير الحكم الديمقراطي منذ وجدت بينها الدول وقام بأمرها أصحاب السلطان ، فمن سلم لهم بالسلطان المطلق خضع لأمرهم وصبر على بلائهم ، أو كان شأنه في الاعتراض والانتقاض كشأن المذنبين المعاقبين في أفضل الحكومات ، يتقنون ويغضبون كما ينقم الناس ويغضبون من العقاب والعذاب ، ولكنهم لا يجدون لهم نصيراً على الشكوى ولا يستنكرون مصابهم فضلاً عن إنكار الآخرين لذلك المصاب .

ليس بالصحيح إذن أن يقال إن الديمقراطية هي حكم الشعب

بمعنى أن الشعب يتولى بنفسه شئون حكومته ، وليس بالصحيح كذلك أن الحكومة الديمقراطية هي الحكومة التي يرضيها الشعب ويطمئن إليها ، فلا بد من صفة أخرى غير هاتين الصفتين لتمييز الديمقراطية من الأنظمة المخالفة لها ، ولا بد من الرجوع إلى الواقع لبيان هذه الصفة التي تصدق على الديمقراطية في عرف الأقدمين .

بدأ النظام الديمقراطي في إسبرطة من بلاد اليونان ولم يبدأ في أثينا موطن الفلاسفة وأصحاب الدراسات الفكرية ، وتقرير هذه الحقيقة مهم جداً للعلم بطبيعة النظام الديمقراطي الذي نشأ في ذلك الزمن ، فهو نظام عملي قائم على ضرورات الواقع ، وليس بالنظام الفكرى القائم على توضيح المبادئ وتمحيص الآراء .

وكان ابتداء هذا النظام على يد ليكرغ Lycurgus في القرن الثامن قبل الميلاد ، ويروى أنه ذهب إلى معبد دلتى ليستشير الآلهة في وضع نظامه ، فقال له الوحي إنه محبوب الآلهة ، وإنه مأذون بوضع النظام الذى يرضيه ، وخلاصة نظامه أن يقوم على الحكم ثلاثون زعيماً منهم ملكان اثنان لهما سلطان واسع في أيام الحرب ولا يمتازان بسلطان كبير في أيام السلم بين سائر الزعماء ، ويجرى انتخاب الزعماء بطريقة توافق ذلك الزمن ، فيوضع الكتبة في مكان مغلق بحيث يستمعون منه إلى الأصوات من وراء الجدران ولا يبصرون شيئاً في خارجها ، ويجتمع الشعب من حاملي السلاح في ساحة قريبة إلى ذلك المكان ، ثم يتقدم المرشحون واحداً واحداً وكلهم ممن بلغ الستين أو جاوزها ، فكلما

تقدم واحد منهم سجل الكتبة نصيبه من ضجة الأصوات الخارجية ،
 فيذكرون مثلاً أن الأول ظفر بضجة عالية وأن الثاني ظفر بضجة أعلى
 منها أودونها ، وهكذا إلى نهاية المرشحين وهم لا يعلمون ترتيبهم ولا يسجلون
 عدداً للأصوات التي نالها كل منهم ، لأنها مجهولة لديهم لا يفرقون
 بينها بغير اختلاف الضجة الخارجية في الارتفاع والقوة والخفوت .

ويختار الثلاثون الأولون بهذه الطريقة فينظرون في الشرائع ويشرفون
 على الوظائف ، ويعرضون القوانين على الشعب في ساحته الكبرى
 فيقر القوانين أو يرفضها ولا يجوز له أن ينقحها أو يبدل نصوصاً منها
 بنصوص غيرها ، وقد يرفض الشعب قانوناً ويصر مجلس الثلاثين على
 نفعه فينفذ على الرغم من المشيئة الشعبية ، ولا يعاد النظر فيه إلا باقتراح
 الزعماء .

وكان ليكرغ هو الذي يشرع الشروط التي يؤخذ بها وكلاء الشعب
 بعد انتخابه ، فكان يلزمهم أن يقسموا بينهم ثروتهم ولا يزيد أحدهم على
 الآخر بالملك والمال ، وربما نعموا منه شدة في هذه الشروط فثاروا
 عليه ورجعوه بالحجارة ، ولكنه كان يحتّمى منهم بالشعب في هذه الحال ،
 وقد حماه الشعب مرة لأنه رآه مجروحاً يسيل الدم من عينه ويوشك أن
 يعتدى المطاردون له على حياته .

أما في أثينا فقد كانت حكومة الشعب أمانة في أيدي أفراد من
 الحاكمين بأمرهم أشهرهم صولون Solon وبزيستراتس Pisistratus
 وكليستنس Cleisthenes وبركليس Pericles .

وقد ابتدأت حركة الإصلاح على أيديهم بعد ابتدائها في إسبرطة بأكثر من مائة سنة ، وافتتحها صولون بتشريعاته ودساتيره لاتقاء الفتنة وقمع المطامع التي تهادى فيها أصحاب الأرض والمال ، وما زال هذا الإصلاح يتسع حتى شمل الزراعة وعمال الملاحة على الخصوص ، لأن انتصار اليونان على الفرس في وقعة سلاميس يرجع الفضل الأكبر فيه إلى الملاحين .

وكان الدستور الأثيني في أوجه يكل الأمر إلى جماعة في خمسمائة عضو منتخب يشترك في انتخابهم أبناء البلد الأحرار ، ويختار خمسون من كل قبيلة من القبائل العشر ، وكل قبيلة تشتمل على السكان في أماكن شتى ولا تنحصر في سلالة معينة ، ولا في مكان واحد ، ويجرى الحكم على التناوب كل خمسين عضواً في نوبة ، ويقع الاختيار على قاض من كل قبيلة للفصل في الخصومات والحكم في الجنايات ، وكان صولون يرشح الأغنياء . لوظائف القضاء ، حماية لهذه الوظائف من غواية الرشوة والحاجة . أما القواد العسكريون فلا ينتخبون بل يختارون برأى وكيل الشعب الحاكم بأمره ، وكذلك من يناط بهم النظر في السياسة الخارجية .

وقد كان أرسطو لا يرضى عن هذا النوع من الديمقراطية ويحسبه انحذاراً من حكم الكثرة إلى حكم الواحد ، وكان أستاذه أفلاطون من قبله يرى أن نظام الوكيل المفوض خطوة بين الملكية المطلقة وحكومة الإشراف ثم الحكومة الشعبية ، فعدل عن رأيه هذا بعد مراقبته للتجارب

السابقة واللاحقة ، واعتقد أن الوكيل المفوض نتيجة لازمة لغلبة الدماء والجهلاء ، ومن هنا امتزجت الكلمة بمعناها السيئ* وأصبحت مرادفة للطاغية كما نفهمها في الاصطلاح الحديث .

من هذه الخلاصة السريعة نرى أن الديمقراطية كانت في اليونان القديمة من قبيل الإجراءات أو التدبيرات السياسية التي تتق بها الفتنة ويستفاد بها من جهود العامة في أوقات الحرب على الخصوص ، ولم تكن هذه الديمقراطية مذهباً قائماً على الحقوق الإنسانية أو منظوراً فيه إلى حالة غير حالة الحكومة الوطنية ، فهي على الحملة لإجراء مفيد وتدير لا محيد عنه لاستقرار الأمن في الدولة ، وعلى هذا التقدير نظر إليه المؤرخ اليوناني الكبير هيرودوت فقال : إن « الأثينيين كانوا لا فضل لهم على من جاورهم في الشجاعة أيام خضوعهم للطغاة ، فما هو إلا أن نفضوا عنهم نيرهم حتى تقدموا إلى الرعيل الأول بين الجميع ، وتبين من هذا أنهم رضوا بالهزيمة حين كانوا مقهورين يعملون للسيد المسلط عليهم ، فلما ملكوا زمامهم حرص كل منهم على أن يبذل غاية ما في وسعه لنفسه » .

ولم يتغير معنى الديمقراطية هذا حين تعرض الفلاسفة للكتابة في أنواع الحكومات ، فقد كانت التفرقة بين نظام من الأنظمة الحكومية ونظام آخر تفرقة في النفع والضمان ، وكانت المساواة التي ترددت في كتب الفلاسفة مساواة وطنية وليست مساواة إنسانية ،

ققصروها على أبناء اليونان ولم يشركوا فيها الغرباء أحراراً كانوا أو أرقاء ، وكانت خلاصة فلسفة أفلاطون الحكومية أن الرعية بمثابة القاصرين الذين لا يزالون بحاجة إلى الأوصياء . ويجوز في حكمهم أن يخدعوا كما يخدع الأطفال بالحكايات والأساطير ، وتكلم أرسطو عن المساواة في الحرية بين المواطنين كأنها ضمان لصالح الحكم لا شأن له بالحقوق الإنسانية التي يستحقها كل إنسان في كل أمة .

ومعلوم أن رومة القديمة كانت تتلمذ على فلاسفة اليونان في البحوث الفكرية ومنها بحوث الحكومة ، ولكن هذه البحوث لم يكن لها أثر في تقرير نظام الحكومة ، بل كانت كلها لاحقة لأطوار الحكم ولم تكن سابقة لها في وقت من الأوقات .

وقد استطاع الشعب أن يحصل على بعض الضمانات التي يعتمد عليها في مراجعة ذوى السلطان ، وأصبحت موافقة وكلائه على الأحكام الكبرى لازمة في بعض التعديلات التي أدخلت على الشريعة الرومانية بعد ثورة الشعب غير مرة ، ولكنها كانت كلها ضمانات سلبية لمنع والوقاية لا للفعل والتوجيه ، وبقي التصرف في الأموال العامة والسياسة الداخلية والخارجية مقصوراً على النبلاء ، وربما تولاه حاكم مفوض يختاره مجلس الشيوخ لوقت محدود ، ولم يزل الكلام على الحق السياسى ملحوظاً فيه « المواطن الرومانى » دون غيره من البشر ، وهو المقصود بالكلام على المساواة القانونية بين الناس ، وقد تكلم شيشرون بلهجة

التوكيد عن المساواة الطبيعية بين الناس في كتابه الموسوم بالقوانين ، وقال : «إننا مولودون للعدل وإن الحق مستمد من الطبيعة لا من أفكار الناس ، وإن هذه الحقيقة تتضح أمامك على الأثر حيث تنظر إلى عشرة الناس واختلاط الإنسان ببني نوعه ، فما من شيء هو مشابه لشيء ومعاذل له كما يتشابه كل منا وهما نطلق على الإنسان الواحد تعريفاً معيناً له فهو منطبق على جميع البشر ، ولأنه لبرهان كاف على أنه لا فرق في النوع بين إنسان وإنسان » .

إلا أن المساواة في هذا الكلام أشبه بالمساواة في حدود التعريفات المنطقية والصفات الطبيعية ، ولم يستوجب به شيشرون أمراً غير الرجوع بالقوانين إلى الطبيعة وإجراء الأحكام على سنن العدل والمساواة ، وأن يكون هو الضابط للعلاقات بين المواطنين في كل وطن ، وهذه نزعة ترددت في أقوال المشرعين والفقهاء من الرومان لاشتغالهم بتأسيس قواعد القوانين ، وكلهم مجمعون على أن قانون الطبيعة عام بين الإنسان والحيوان فضلاً عن عمومه بين بني الإنسان ، وفي ذلك تقول فاتحة المجموعة التي وضعت على عهد جستنيان لتعليم طلاب الفقه : «إن قانون الطبيعة هو الذي علمته جميع الأحياء ولم يختص به بنو الإنسان ، بل يشركهم فيه كل حي يطير في الهواء ، أو يمشي على الأرض ، أو يسبح في الماء » ، ثم تقول : «إن قانون رومة وقوانين الأمم تختلف ، لأن قوانين كل أمة تحكمها العادات والمأثورات بعضها خاص بها وبعضها مشترك بينها وبين سائر بني الإنسان » .

وعلى أية حال لم يتقرر قط في دساتير المجالس الرومانية أن تتساوى جميع الطبقات في حقوق الانتخاب وحقوق الحكم ، ولم يتوسعوا في حق « المواطن » إلا لتجدد الحاجة إلى الجند من العامة ، فتكررت في رومة أسباب الاعتراف للعامة ببعض المبادئ الديمقراطية ، ووصلت هذه الحقوق إلى الجنود الرومان بعد اتساع الدولة واحتياجها إلى الجيش القائم كما وصلت في أثينا إلى الملاحين ونظرائهم بعد وقعة سلاميس ، وظل الجيش الروماني عاملاً قوياً ، في إقامة العواهل والأمراء ، فبلغ بالسيطرة الفعلية ما لم يبلغه بمبادئ الدساتير .

ونحن نقرر هذه الحقيقة عن أسباب الحقوق الديمقراطية عند الرومان واليونان لأننا أردنا الكلام على النظام الديمقراطي الذي نشأ قبل الدعوة الإسلامية ، ولكننا في حل من أن نستطرد مع الزمن إلى أحدث العصور ، فنقرر أيضاً أن هذه الأسباب هي بعينها أسباب الحقوق الديمقراطية بين أحدث الأمم وأشدها إيماناً بالحكومة النيابية ، فعمال المدن الإنجليزية لم يخولوا حق الانتخاب في سنة ١٨٦٧ إلا لأنهم أصبحوا قوة لازمة للدولة في المصانع ، ولم يظفر عمال الريف بمثل هذا الحق إلا بعد ذلك بثماني عشرة سنة ، لأن خطرهم أهون من خطر عمال الصناعة في العواصم ، ولئلا هذه الأسباب خولت المرأة حق الانتخابات بعد الحرب العالمية الأولى ، لأنها اشتغلت بأعمال المصانع أثناء غياب الجند في ميادين القتال .

فن الواضح إذن أن الديمقراطية قديمها وحديثها لم تقم على الحق

الإنسانى المعترف به لكل إنسان ، وأنها كانت إلى الضرورة العملية أقرب منها إلى المبادئ الفكرية والأصول الخلقية ، وأنها لم تكن فى الأمم القديمة تعنى حكم الشعب بمعنى مباشرة الحكم أو إجابة أحد من الشعب نفسه لولاية الأمور العامة ، ولكنها كانت سلبية يفهم منها أن الحكم لا ينحصر فى يد فرد ولا فى يد طبقة واحدة ، ولا يفهم منها أن الشعب منفرد بالسلطان أو غالب عليه .

هذه الديمقراطية التى تفرضها الضرورة يتساوى فيها فضل التشريع وفضل الطبيعة ، فلا فضل لأحد فى حرية الطائر أو حرية البلوى الذى ينطلق بين مراعى الصحراء ، ويعتمد على حق لم يأخذه من دستور ولا من إنسان ، ولا فضل كذلك للتشريع الذى يعطى حقاً كذلك الحق ضرورة يملها الواقع قبل أن يملها دستور أو صاحب سياسة ، فكل هؤلاء قد أخذوا ما لم يعطه أحد ولا يستطيع أحد أن يمنعه ، وليس هذا هو المقصود حين نبحث عن الفضل فى تقرير الحقوق وإقامة الدساتير .

الديمقراطية في الأديان الكتابية

من تمام البحث في تطور الديمقراطية قبل الإسلام أن نلم بسوابقها في الأديان الكتابية التي ظهرت قبل الدعوة الإسلامية ، وهي الموسوية والمسيحية ، وإحداهما فقط — أي الموسوية — هي التي شرعت نظاماً للحكم كما جاء في العهد القديم ، أما المسيحية فلم تعرض للحكم والتشريع لأنها قامت في بلاد تدين بالحكم السامى للدولة الرومانية وتدين بالحكم الدينى لهيكل إسرائيل .

تلقى موسى عليه السلام أحكام الشريعة وأبلغها إلى جميع إسرائيل في سيناء . وقال لهم إنه تلقى الأحكام وحده لأنهم خافوا من النار التي رأوها على الجبل ، فتقدم إليها واقفاً بين الرب وبينهم وتكلم إليه الرب وجهاً لوجه وكتب الأحكام على لوحين من حجر وأعطاهما إياه .

وقد أمرهم موسى أن يتخذوا لهم كهناً من قبيلته وهي قبيلة اللاويين ، وقال لهم : إن الرب « أفرز سبط لاوى ليحملوا تابوت عهد الرب ولكي يقفوا أمام الرب ليخدموه ويباركوا باسمه » كما جاء في الإصحاح العاشر من سفر التثنية .

وأمرهم كذلك أن يتخذوا لهم قضاة وعرفاء ، وقال يخاطب إسرائيل

« لا تحرف القضاء ولا تنظر إلى الوجوه ولا تأخذ رشوة ، لأن الرشوة تعمي أعين الحكماء وتعوج كلام الصديقين » (١) .

قال مخاطب إسرائيل : « إذ عسر عليك أمر القضاء بين دم ودم ، أو بين دعوى ودعوى ، أو بين ضربة وضربة من أمور الحصومات في أبوابك فقم واصعد إلى المكان الذي يختاره الرب إلهك واذهب إلى الكهنة اللاويين وإلى القاضي الذي يكون في تلك الأيام واسأل فيخبروك بأمر القضاء . . . والرجل الذي يعمل بطغيان فلا يسمع للكاهن الواقف هناك ليعلم الرب إلهك ، أو للقاضي يقتل فتتزع الشر من إسرائيل » (٢) .

وعلم عليه السلام أن قومه سيتشبهون بمن حولهم ويطلبون لهم ملكاً في يوم من الأيام فأوصاهم موحهاً خطابه إلى إسرائيل : « متى أتيت إلى الأرض التي يعطيك الرب إلهك وملكها وسكنت فيها فإن قلت اجعل عليّ ملكاً كجميع الأمم الذين حولي فإنك تجعل عليك ملكاً يختاره الرب إلهك من وسط إخوتك . . . ولا يحل لك أن تجعل عليك رجلاً أجنبيّاً ليس هو أختاك » .

قال : « وعندما يجلس على كرسي مملكته يكتب لنفسه نسخة من هذه الشريعة في كتاب من عند الكهنة اللاويين . . » (٣) .

وعلى هذا فارق موسى قومه وهم يدينون الملك غير منظور هو « يهوا » ملك إسرائيل ، ويرجعون في استماع أوامره ونواهيهِ إلى الحبر أو القاضي

(١) الإصحاح السادس عشر ، سفر التثنية (٢) الإصحاح السابع عشر ، سفر التثنية .

(٢) الإصحاح السابع عشر ، سفر التثنية .

الذى يتلقى الرضى من عرش الإله ، وظلوا كذلك إلى أيام قاضيه
صمويل يرضون بقضائه ولا يطلبون ملكاً من بينهم لولاية أمرهم ، ثم
شاخ صمويل وأتاب عنه ولديه فلم يسلكا مسلك أبيهما بل مالا إلى
الكسب كما جاء فى الإصحاح الثامن من سفر صمويل الأول : « وأخذنا
رشوة وعوجا القضاء . فاجتمع كل شيوخ إسرائيل . . . وقالوا لصمويل :
إنك قد شخت وابناك لم يسيرا فى طريقك فالآن فاجعل لنا ملكاً يقضى
لنا كسائر الشعوب » .

وساء الأمر فى عيني صمويل فتوجه إلى ربه بالدعاء ، فقال له
الرب : « اسمع لصوت الشعب فى كل ما يقولون لك ، لأنهم لم يرفضوك
أنت بل إياى رفضوا . . . فالآن اسمع لصوتهم واشهد عليهم وأخبرهم
بقضاء الملك فيهم »

فضى صمويل ينيهم بما ينبغي أن يحذروه من حكم ملوكهم
وقال لهم : « هكذا يكون قضاء الملك الذى يملك عليكم : يأخذ بنيكم
ويجعلهم لنفسه ولراكبه وفرسانه ، ويجعل لنفسه رؤساء ألوف ورؤساء
خماسين فيحرقون حرثته ويحصدون حصاده ويعملون عدة حربه وأدوات
مراكبه . ويأخذ بناتكم عطارات وطباخات وخبازات ، ويأخذ من حقولكم
وكرومكم وزيتونكم أجودها ويعطيها لعييده ، ويعشر زروعكم وكرومكم
ويعطى لخصيانه وعييده ، ويأخذ عبيدكم وجواريكم وشبانكم الحسان
وحيركم ويستعملهم لشغله ، ويعشر غنمكم وأنتم تكونون له عبيداً . . . » .
فلم يستمع الشعب لنصيحة القاضى الحكيم وقالوا : « لا بل يكون

علينا ملك... مثل سائر الشعوب... يقضى لنا ويخرج أمامنا ويحارب حروبنا... فسمع صمويل كلام الشعب وتكلم به في أذن الرب ، فقال له الرب اسمع لصوتهم وملك عليهم ملكاً .

ويبدو من صفة شاول الذى اختاره صمويل ملكاً أن القيادة العسكرية كانت هى المطلب الأول الذى يراد الملك المختار من أجله ؛ فقد اختاره فى طويل القامة عريض المنكبين ولم يجعله من الشيوخ الحنكين ، لأن قيادة الرأى والشئون الروحية بقيت بعد اختيار الملك من عمل القاضى الحكيم .

جاء فى الإصحاح العاشر من سفر صمويل الأول أنه : « أخذ قنية الدهن وصب على رأسه وقبله... واستدعى الشعب... ووقف شاول فكان أطول من كل الشعب من كتفه فما فوق... فقال صمويل : أرايتم الذى اختاره الرب ؟ إنه ليس مثله فى جميعكم ؛ فهتف الشعب كله : ليحي الملك... » .

وقد احتفظ صمويل لنفسه بالسلطان الروحي ولم يأذن للملك بالنيابة عنه فى أداء مراسمه ، فلما غاب عن مواعده مرة نادى الملك من حوله وقال : « قدموا إلى المحرقة وذبائح السلامة... » فغضب صمويل حين حضر وسأله متنهراً : ماذا فعلت ؟ وأذنه بالعزل وأن ملئكه لا يدوم وقال : « كان الرب قد ثبت مملكته على إسرائيل إلى الأبد . أما الآن فمملكته لا تقوم ، وقد انتخب الرب لنفسه رجلاً حسب قلبه . »

على هذا الأساس قامت قواعد الحكومة فيما أثبتته كتاب العهد القديم ، وبقيت عليه الحكومة التي قامت فعلاً من بيت شاول وبيت داود من بعده ، ولم يعترف أخبار اليهود بحكومة شرعية بعد الحكومة التي قامت من بيت داود ، فلما قامت حكومة المكابيين كره ولائها أن يلقبوا أنفسهم بلقب الملك ولم تظهر صورة واحد منهم على مسكوكات العملة قبل الوالى الرابع ، ولما قامت حكومة هيرود تبرّم بها الأخبار والشعب معاً لأنهم أدميون من غير إسرائيل وإن كانوا يدينون بالديانة اليهودية ، وسبق كبيرهم إلى محكمة الأخبار لأنه أباح لنفسه أن يقضى بالموت على قطاع الطرق بغير إذن من المراجع الدينية ، وما زال العداء مستحكماً بين إسرائيل وهذه الأسرة حتى استجابت الدولة الرومانية لشكاياتهم المتكررة ف عزلت آخرهم « أرشلاوس » ولم يخلفه أحد على أسرة حاكمة .

وجملة ما يقال في وصف هذا النظام الحكوى بالصفة العصرية إنه نظام يجمع بين التيقراطية والعنصرية والديمقراطية . فهو ثيوقراطى لأن اختيار الحكام والقضاة موكل فيه إلى الأخبار والكهان ، وهو عنصرى لأنه خاص ببنى إسرائيل ووظيفة الكهانة فيه مقصورة على سلالة معينة من السلالات الإسرائيلية ، وهو ديمقراطى لأنه يسمح للشعب بطلب النظام الذى يؤثره ومبايعه الحاكم الذى يرشحه الأخبار ، وسرى فيما يلى أن نظام الديمقراطية كما بسطه القرآن الكريم والسنة المحمدية لم يتطور من هذا النظام .

الديمقراطية العربية

تورد في أقوال المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوربيين أن ديمقراطية الإسلام ديمقراطية عربية : يعنون بذلك أن-الإسلام قد جاء بمبادئ الحرية الديمقراطية لأنه نشأ في بلاد العرب بين أقوام من البدو الأحرار لا يعرفون طغيان الملك ولا يخضعون لسطوة الحاكمين بأمرهم من الأكاسرة والقيصرة الذين حكموا بلاد الفرس والروم .

ومن المقرر المتفق عليه أن الجزيرة العربية عرفت حرية البداوة على أتمها قبل الإسلام ، ولكنها الحرية التي لا تنصل عن مبدأ ، ولا عن فكرة ولا عن تعريفات الحقوق الإنسانية ، وهي حرية واقعية غير الحرية الديمقراطية كما بينا ذلك في الفصل السابق ، مصدرها كمصدر الحرية التي تتمتع بها الأوباد في الخلاء أو تتمتع بها الطير في الهواء ، وعلمنا أنها حرية مصدرها قلة المنازعة عليها لا قوة المبادئ التي تدعها وتحميها ، فليست هي حقاً من الحقوق ولكنها مال همل مباح لقلة الراغبين فيه وغيبة المنتفعين بالعدوان عليه .

أما أن الحرية بهذا المعنى أو بغيره كانت حالة مألوفة في الجزيرة العربية على اختلاف حكوماتها فذلك وهم من أوهام التعجل في النظر

إلى عوارض التاريخ .

إذ الواقع أن الجزيرة العربية عرفت قبل الإسلام ضروباً من الطغيان والاستبداد لا تقل عن ضروبه المشهورة التي عرفت في الشعوب الأخرى ، وأن قبائل من العرب الحاضرة والبادية قد سادها ملوك يعتزون بالأمر والنهي بين رعاياهم بغير وازع ولا معترض ، ويقيسون عزتهم بمبلغ اقتدارهم على إذلال غيرهم واستطاعتهم على من يدعى العزة سواهم ، وليس أكثر من روايات هذه العزة الحمقاء أو العزة العمياء ، في كتب الأخبار والأمثال .

قيل في أسباب المثل القائل « لا حرٌّ بوادي عوف » إنه يقهر من حل بواديه ، فكل من فيه كالعبد له لطاعتهم إياه .

وقيل في أسباب المثل القائل « أعز من كليب وائل » إنه بلغ من عزه أنه كان يحمي الكلأ فلا يقرب حماه ويجبر الصيد فلا يهاج ، ويمر بالروضة تعجبه أو بالغدير يرتضيه فيرى عنده بكليب ثم ينادى بين القوم أنه حيث بلغ عواؤه كان حمى لا يرعى . . . وكان من عزه لا يتكلم أحد في مجلسه ولا يجتبي أحد عنده ، ولذلك قال أخوه مهلهل بعد موته :

نُبئت أن النار بعدك أوقدت واستبَّ بعدك يا كليب المجلس
وتكلموا في أمر كل عظيمة لو كنت شاهد أمرهم لم ينبسوا

وفي تاريخ عبيد بن الأبرص من شعراء المعلقات مثلاًن بارزان على السطوة الفاشمة التي كان الملوك يفرضونها على رعاياهم فيُسمى بعضهم بعبيد العصا كما سمي قوم الشاعر بنو أسد ، وتستباح الدماء

البريئة لنزوة من نزوات التجبر والاستخفاف .

قيل إن حجر بن الحارث كانت له إناوة على بني أسد فثقلت
وطأتها عليهم فامتنعوا عن أداؤها وضربوا جباهه ورسله ، فأقبل إليهم
في كتيبة من جنده فاستباح أحياءهم وأخذ أموالهم واعتقل سرواتهم
فجعل يقتلهم بالعصا ويأنف أن يقتلهم بالسيف ، وفرق جمعهم وأجلاهم
عن أرضهم ، فسموا من أجل ذلك بعبيد العصا ، ووقف شاعرهم
« عبيد بن الأبرص » يستشفع فيهم فقال :

يا عين فايكي ما بني أسد فهم أهل الندامة
إلى أن يقول :

ومنعمهم نجداً فقد حلوا على وجل نهامه
إما تركت تركت عفاً وأو قتلت فلا ملامه
أنت المملك فوقهم وهم العبيد إلى القيامة
ذلوا لسوطك مثلما . ذل الأشيقر ذو الخزامه

أما المثل الآخر من حياة عبيد بن الأبرص فهو قصة وفاته بأمر
المنذر بن ماء السماء أشهر الملوك الأخمين ، لأنه قدم عليه في يوم
يؤمسه فقال له : لا يد من الموت ولو عرض لي أبي في هذا اليوم لم أجد
بدلاً من ذبحه .

وقصة يوم البؤس لذاتها مثل آخر من أمثلة الغشم والتجبر على
المحكومين ، فإن المنذر بن ماء السماء كان قد جعل له يوم يؤم ويوم
نعيم ؛ لأنه قتل نديمه في سكرة من سكراته ثم ندم وبني لهما قبرين

وجعل لنفسه يومين في كل سنة: يوم البؤس ويوم النعيم ، فن طلع عليه يوم نعيمه أعطاه مائة من الإبل ، ومن طلع عليه يوم بؤسه أعطاه رأس ظريان وأمر به فذبح وطلّى بدمه القبران . . . وكان من قدر عبيد بن الأبرص أنه كان أول طالع عليه في يوم البؤس فشق عليه أن يحين أجله على يديه ولكنه قتله وأكرمه بتخيره في قتله من ثلاث قتلات ، ولا خير فيها — كما قال عبيد — لمرئاد .

وكان عمرو بن هند يخاطب الناس من وراء ستور ، وأمه هي التي رفعت مكان الشاعر الحارث بن حنظلة عنده — على رفعة قدره في قومه — لأنها أعجبت بشعره فقالت لابنها : ما رأيت كاليوم قط رجلاً يقول مثل هذا القول ويكلم من وراء سبعة ستور ، فما زال الملك يأمر برفع ستر بعد ستر حتى أدنى الشاعر وأطعمه في جفنته وأسلمه سبعين أسيراً من بني بكر جُزئت نواصيهم إذلاًّ لهم وإعزازاً للشاعر المرضى عنه .

وأم عمرو هذه هي التي استكبر أن يوجد في نساء العرب من تأنف من خدمتها ، فقال ذات يوم لندمائه : هل تعلمون أحداً من العرب تأنف أمه من خدمة أمي ؟ فقالوا : نعم ! عمرو بن كلثوم ، فسأل : ولم ؟ قالوا : لأن أباه مهلهل بن ربيعة ، وعمها كليب بن وائل ، ويعلمها كلثوم بن مالك ، وابنها عمرو بن كلثوم ، فأرسل الملك إلى الشاعر الرئيس في قومه يستترّيه ويسأله أن يزيّر أمه أمه ، وأمر برواقه فضرب فيما بين الحيرة والفرات ، وأرسل إلى وجوه أهل مملكته فحضروا ، وأمر أمه أن تنحى الخلم إذا دعا بالطرف وتستخدم ليلي أم عمرو بن كلثوم ،

ثم دعا بمائدة ودعا بالطرف، فقالت هند : ناوليني يا ليلي ذلك الطبق ،
 فقالت ليلي : لتقم صاحبة الحاجة إلى حاجتها ، فأعادت عليها وألحت ،
 فصاحت ليلي : واذلاه يا تغلب ! وسمعها ابنها فثارت ثورته ووثب إلى
 سيف معلق بالرواق فضرب به رأس الملك ونادى في بني تغلب فانهبوا
 ما في الرواق وساقوا نجائبه وساروا نحو الجزيرة ، ونظم عمرو قصيدته التي
 يقول فيها :

بأى مشيئة عمرو بن هند نكون لخلفكم فيها قطينا
 تَهْدِدُنَا وتوَعَدُنَا ، رويداً متى كُنَّا لأَمَكِ مقتونينا
 أى خدمة . . . والمقتون هم خدام الملوك خاصة أو عامة الخدم
 من الرجال والنساء .

• • •

وأفحش من هذا كله في باب الاجترأ على الظلم ما روى عن
 حكم عمليق ملك طسم وجديس ، وأنه أمر ألا تزف فتاة من جديس
 إلى أهلها قبل أن تزف إليه ، وأن فتاة تسمى عفيرة مثل بها الملك
 فاستثارت قومها قاتلة :

أيجمل ما يؤتى إلى فتياتكم وأنتم رجال فيكم عدد الرمل
 إلى قولها في هذه الرواية :

وإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه فكونوا نساء لا تعاب من الكحل
 ودونكم طيب العروس فلانما خلقتم لأثواب العروس وللنسل
 فبعداً وسحقاً للذي ليس دافعاً ويختال يمشي بيننا مشية الفحل

وكانت في جزيرة العرب ممالك أقوى من هذه الممالك الصغيرة قامت في جنوبها وشمالها فجمعت في وقت واحد بين أسوأ أنواع الحكم المطلق وحكم الإقطاع ، ولم تعرف شيئاً من الديمقراطية العملية ولا من الديمقراطية النظرية التي تقوم على الاعتراف بحقوق الرعية آحاداً وجماعات .

أما حكم الحجاز حيث ظهرت الدعوة المحمدية فقد كان على نظام المشيخة الأرستقراطية يتقسمه زعماء القبائل بين حامل لواء ، أو محكم في قضاء . أو متكفل بحجابة الكعبة أو بالسقاية والرفادة في موسم الحج ، إلى غير ذلك من مهام السيادة والرياسة ، فكانت الحكومة في جملتها مزيجاً من الثيوقراطية والأوليغاركية ، ولم تكن على شبه بالديمقراطية في معنى من معانيها العملية أو النظرية .

وقد ود بعضهم لو ارتقى عرشاً في حماية قياصرة الروم كما ارتقى غيره العروش في حماية الأكاسرة ، فذهب عثمان بن الحويرث بن أسد ابن عبد العزى بن قصي إلى القسطنطينية ووفد على قيصر فأحسن وفادته ، فرغبه عثمان في إلحاق مكة بدولته وأغراه « بأن تكون مكة زيادة في ملكه كما ملك كسرى صنعاء » ، واستجاب قيصر لدعوته وكتب له كتاباً إلى عظماء قريش على أن يكون ملكاً عليهم في طاعة دولة الروم ، ثم جمع عثمان رؤساء معشره وزين لهم العمل بأمر قيصر قائلاً : « يا قوم . إن قيصر قد علمتم أنكم ببلادهم وما تصيبون من التجارة في كتفه ، وقد ملكني عليكم وأنا ابن عمكم وأحدكم ، وإنما آخذ منكم الجراب

من القرظ والعكة من السمن والأوهاب فأجمع ذلك ثم أبعث به إليه ، وأنا أخاف إن أبيتم ذلك أن يمنع منكم الشام فلا تتجروا به وينقطع مرفقكم منه فخاف القوم قيصر وأشفقوا من إغلاق متاجر الشام في وجوههم فعاهدوا عثمان على الملك وأوشكوا أن يعقدوا التاج على رأسه ، لولا صائح منهم — هوا بن عمه زمعة الأسود بن المطلب — علم بالأمرفنس عليه سلطانه واعترض سادة قريش وهم في الطواف فأثارهم على هذا الملك الذى لا عهد لهم به ، فانقلبوا عليه ويثس عثمان منهم فعاد إلى قيصر يشكوكهم ، وكبر على قيصر أن يعصيه شزيمة من أهل الصحراء فأرسل صاحبهم إلى ملك الغساسنة وأمره أن يحبس له كل من أشار بحبسه من تجار العرب بالشام ، وتعاظم الخطب على سادة قريش وعلموا أنهم لا قبل لهم بسلطان قيصر في بلاده ولا صبر لهم على سيادة واحد منهم بينهم ، فاحتالوا حتى قتلوا صاحبهم مسموماً ، وشغل قيصر عن الحجاز وأهله بمتاعب دولته ، حتى تجدد ذكره بعد قرن كامل من ذلك التاريخ بانتشار الدعوة المحمدية .

فلم يكن يخط القوم على السلطان المطلق غيره على حق ولا إيماناً بالحرية الشعبية ، ولكنه كان يخط النظراء يتنافسون بينهم على الملك كما يتنافسون على غيره من المغامر والحظوظ .

* * *

ولا يفوتنا أن الروايات التى أجهلناها فيما تقدم عن عسف الملوك والأمراء ، لم تخل من إضافات القصة والخيال كجميع روايات التاريخ الديمقراطية في الإسلام

القديم في الأمم التي حفظت تاريخها بالثقلين والإسناد ، ولكننا نثبها ونعول عليها لأن الفكرة هنا أبلغ من الخبر . وأصدق من وثائق الأوراق ، فلو لم تكن فكرتهم الغالبة عن الحكم أنه عزة وخيلاء لا تكملان لصاحبهما بغير إذلال الأعداء وتمحل الذرائع للعتو والإيذاء ، لما تواترت أنباء الملوك على هذه الوثيرة في كل ما جاءنا من أخبار الجزيرة القديمة من قبيل القصة أو التاريخ .

على أن وصفاً من الأوصاف هنا ، واسماً من الأسماء هناك ، قد يكشفان من الحقائق ما يقصر عنه التاريخ كما تقصر عنه القصة ، فن أسمائهم الشائعة اسم « ظالم » وحامله الأشهر ظالم المرى أبو الحارث الذي أطلق فتنة القبائل في يوم رحرحان .

ومن معانيهم كما قال النجاشي في هجاء قوم إنهم يعجزون عن الظلم :

قبيلته لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل
ومن مفاخر ملوكهم أنهم مرهوبون مخوفون - فكان النعمان يعجب
بقول النابغة في الاعتذار إليه :

وعيرتني بنو ذبيان خشيتهم وهل علىّ بأن أخشاه من هار ؟
ولا نهاية لأمثال هذه الصفات وأمثال تلك الأسماء .

ومن الجائز أن يخطر على البال في هذا السياق أن معظم من ذكرناهم من الطغاة ساءت عقابهم وثار عليهم أعداؤهم ونظراؤهم ، ولكنها على التحقيق ثورة التزاع على العزة وليست ثورة الدفاع عن الحرية وحقوق

الرعية ، فلم يكن بين الغالب والمغلوب خلاف في شرعة الحكم أو حق الحاكم أو معنى العزة التي يستطيل بها المتنافسون ، وليس أبعد من الفرق بين تأثير على الحاكم لأنه يدعى مثل عزه وطفئانه وتأثير عليه لأنه ينكر فعاله ولا يؤمن بحقه في السيطرة والجبروت ، فغاية الأمر أنه نزاع بين أعزاء لا رأى فيه للأتباع والأولياء ، بل لعلهم كانوا يفخرون بفضب الغاضب الذي يخف إليه أتباعه وأولياؤه ولا يسألونه فيم غضب . ومن قبيل ذلك ما يقال عن مالك بن مسمع وعن كثيرين غيره من سادة العرب . فقد سأل عبد الملك بن مروان روحاً بن زباج عن مبلغ عزه فقال : لو غضب مالك لغضب معه مائة ألف سيف لا يسأله واحد منهم لم غضبت ! فقال عبد الملك : هذا والله السؤدد !

أما إذا تركنا جانب الحكم إلى جانب المقامات الاجتماعية فلا نحسب أن التفاوت بين ترف الأغنياء ونظف الفقراء قد بلغ في مجتمع قط فوق مبلغه في المجتمعات العربية ، ولم يكن التفاوت مقصوراً على ترف المعيشة ونظفها ، بل كان شاملاً لمقام الرجل وقيمة رأيه بين خاصة قومه وعامةهم ، وفي كلام عروة بن الورد مثل من أمثلة لا تحصى من هذا القبيل حيث يقول :

ذريني للغنى أسعى فإني	رأيت الناس شرهم الفقير
وأهونهم وأحقهم لديهم	وإن أسمى له نسب وخير
ويقتضي في الندى وتزدرية	حليته وينهره الصغير
ويلقى ذو الغنى وله جلال	يكاد فؤاد صاحبه يطير

قليل ذنبه والذنب جم ولكن للغنى رب غفور
وعروة هذا هو الذى كاد أن يخلق فى الجاهلية نوعاً من الاشتراكية
أو الشيوعية ، فلقبوه بعروة الصعاليك لأنه كان يجمعهم وينفق عليهم
من أسلابه وغنائمه أو يقودهم إلى الغارات التى يمون نفسه ويمونهم من
من أسلابها وغنائمها .

* * *

فن الوهم أن يقال إن الديمقراطية كانت حالة مألوفة فى جزيرة
العرب على عهد الجاهلية . فإن العرب الجاهليين قد اختبروا الحكومات
المختلفة على أنواعها من حكومة الفرد إلى حكومة الإقطاع إلى حكومة
المشيخة إلى الحكومة العسكرية ، ويدل على أنها كلها كانت حكومات
مفروضة ولم تكن مختارة أن الجمهورية هى النظام الوحيد الذى لم يعرف
فى عهد الجاهلية ، وليس يقدح فى هذه الحقيقة أن بعض القبائل
كانت تختار لها رئيساً من غير أبنائها حسماً للتزاع بين رؤسائها ، فإن
الرؤساء هم أصحاب الاختيار فى هذه الحالة منعاً للتنافس بينهم على الحكم
كما قدمنا ، وكانوا يسمون الرئيس المختار ملكاً ويقبلون منه ومن وراثيه
كل سلطان الملك المطلق فى حكومته كما حدث فى بنى أسد ، فلا
مشابهة بين هذا النظام ونظام الحكومة المختارة الذى قرره الدساتير
العصرية وما سبقها من قبيلها .

نعم إن القبائل من البادية عاشت فى جوف الصحراء معيشة الحرية
والطلاقة بعيداً من متناول الحكومات الساحلية أو الحكومات الداخلية

في بعض الأحيان ، ولكنها حرية لم تنعم بها لأن أحداً أرادها وشرع مبادئها، بل نعمت بها لأن أحداً لم يرد منعها ولم تكن لأحد مصلحة في تقييدها والاعتراض عليها ، فهي حرية واقعية غير مقصورة وليست بالحرية الفكرية المقصودة على مبادئها المقررة ، وقد تقدم أن الفرد لم يكن له حساب في أشد هذه القبائل بداءة وأوسعها حرية ، إذ كانت القبيلة كلها هي مناط الحقوق والواجبات في مسائل الرعاية والقصاص والخصومات على الإجمال ، ولا معنى للديمقراطية بغير مبادئ الحرية الفردية أو التبعية الفردية على التعبير الأصح . إذ كانت التبعات هي مرجع المحاسبة بين الحاكمين والمحكومين .

ومؤدى ما تقدم أن الديمقراطية الإسلامية جاءت مع الإسلام ، ولم تسبقها الديمقراطية العربية كما توهمها أناس من المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوروبيين ، وفضل الإسلام في تقرير ديمقراطيته فضل غير مسبوق .

حكومات الدول فى عهد الدعوة المحمدية

ونتحول من الحكومات العربية إلى حكومات الأمم التى يصح أن تسمى دولاً فى عهد الدعوة المحمدية ، وهى دولة الفرس ودولة الروم ودولة الحبشة التى كانت تسلم للدولة الروم بشيء من الإشراف فى بعض الأحوال .

ولم تكن دولة من تلك الدول تساس بنظام ديمقراطى أو تؤمن بالمبادئ الديمقراطية فى ذلك الحين .

فالدولة الفارسية كان يحكمها ملك الملوك أو « شاهنشاه » يساعده القضاة وولاة الأحكام من الموازنة أو كبار الكهنة المجوس ، وكان « الشاهنشاه » يتحرى النسب والحسب فى اختيار الرؤساء لمناصب بلاده ، ويتحراها كذلك فى اختيارهم للبلاد الأجنبية التى يحكمها ويتولاها ببعض الحماية كما نعرفها فى مصطلحات السياسة للعصرية .

جاء فى الكلام على عوف بن معاوية الفزارى من كتاب الأغاني : أن كسرى سأل النعمان : هل فى العرب قبيلة تتشرف على قبيلة ؟ قال : نعم . فسأله : بأى شيء ؟ قال : من كان له ثلاثة أباء متوالية رؤساء ثم اتصل ذلك بكامل الرابع فالبيت قبيلته ، وطلب كسرى هذا

الشرط فلم يجده إلا في آل حذيفة بن بدر الفزاري وآل حاجب بن زرارة وآل قيس بن عاصم من بني تميم وآل ذى الجدين بيت شيبان وآل الأشعث بن قيس من كندة ، فجمع هذا الرهط ومن تبعهم من عشائهم وأقعد الحكام العدل ، ثم قال بعد أن استمع لهم : كلهم سيد يصلح لموضعه . . .

وكانت القواصل بين الطبقات على أشدها ، فكان لذوى الأنساب مناصب محفوظة بغير عمل ، وكان الشعب بين طبقة الكهان وطبقة القادة خليطاً من التجار والصناع والفلاحين والفعلة محرومين من كل حق في وظائف الحكومة ، ولم تكن للدولة شريعة مرعية غير شريعة العرف وما يأمر به الملوك والأمراء ويستشيرون فيه الموابذة غير مقيدين بالمشورة ولا بالاستشارة .

أما دولة الروم الشرقية فقد بلغت القرن السادس للميلاد وهي مضرب المثل بالحكم المطلق ، وقد أراد أناس من خصوم معاوية بن أبي سفيان أن يعيبروا توريثه الخلافة فقالوا إنه يريد أن يجعلها « هرقلية » . . . كأنهم لا يعرفون مثلاً أدل عليه من المثل القائم في دولة الروم .

وكان قسطنطين قد ألغى مناصب وكلاء الشعب المعروفين باسم « الترييون » وهم أناس ينوبون عن القبائل وينسبون إليها من كلمة « تريب » Tribe أى القبيلة ، وكان من حقهم أن يتلقوا المظالم والشكايات ويعترضوا على الأوامر التي تجحف بحقوق الدهماء . وجاء جستنيان فجمع القوانين وأبطل سلطان مجلس الشيوخ ،

واستقرت أوضاع الطبقات في عهده كما كانت من قبل على طبقة الملاك أصحاب الأرض وطبقة القادة والجند وطبقة العامة من الزراعة والصناع ، وأصبح من مزايا الطبقة العليا أنها تستمتع بالحقوق ولا تلتزم بالتكاليف ، وقد أعفيت فعلاً من الضرائب والمكوس وضوعفت من أجل ذلك ضرائب الطوائف العامة ، فبيع الأحرار أحياناً للوفاء بما تراكم عليهم من بقايا المطالب الحكومية في السنوات الخالية ، وكان الإعفاء فعلاً من الضرائب لا يعنى الطبقة العليا من طلبها « شرعاً » على حسب الهوى ، أو من المصادرة بلديعة من ذرائع السياسة التي لا تدخل في حساب .

وكانت الحبشة — كما هي اليوم — عشائر يحكمها أمراؤها وعلى رأسهم النجاشي أمير الأمراء أو ملك الملوك تشبهاً بالشاهنشاه ، وقد دان النجاشي ومن حوله باليهودية واتخذوا الشريعة الموسوية قانوناً للجزاء والمعاملة كما جاءت في العهد القديم ، ثم دان الحاكمون بالمسيحية في أوائل القرن الرابع للميلاد ، فبقى القضاء موسوياً وجرت مراسم العبادة في الهياكل مسيحية مع بعض التحريف الذي تسرب إليها من بقايا الوثنية ، وتعددت مراجع الرعية في شئون الحكم والحكمة فاشتدت حيرتهم بين الحاكم والحكيم والكاهن والرئيس ، إذ كان الحكميم « الوثني » يحكم ويطبب ويدفع أذى الأرواح والشياطين بالسحر والغرائم ، فلما طرأت عليهم الكهانة أخذت شيئاً من رئاسة الدين وشيئاً من رئاسة الحكمة والطب بل شيئاً من رئاسة الحكم والتحقيق ، ولا تزال عندهم إلى

اليوم طائفة اللباشين أو العرافين يستعان بها بين الشعب على تحقيق الجرائم والسرقات ، ويغلب على اللباشي أن يعتمد على صبي لم يبلغ الحلم لأنهم يعتقدون أن الصبي في هذه السن برئ من ضرر الشهوات وأهواء الخصورات ، فإذا استدعى اللباشي لكشف جريمة أو سرقة ، سقى صبيه قلدحاً من اللبن مشوباً ببعض العقاقير ، وتلا عليه عزائمه ورقاه حتى يغيب عن وعيه وينطلق إلى المكان الذي اختبأ فيه السارق أو المسروق أو اختبأ فيه طلبة القضاء كائناً ما كان .

وقد روى المسلمون الذين هاجروا إلى الحبشة على عهد النبي عليه السلام كثيراً من أعمال هؤلاء السحرة والعرافين ، وظل الحكم معتمداً عليهم في مراجع الحكومة إلى زمن قريب حتى عصرنا الحاضر ، وكان ملوكهم العقلاء يتولون القضاء بأنفسهم ويحاولون جهدهم أن يتزوه من بقايا العرافة واللباشة كما كان يفعل منليك الثاني أشهر النجاشيين في القرن العشرين . فكان قاضياً وأميراً وقائداً في وقت واحد ، وكذلك كان النجاشيون في القرن السادس للميلاد حين ظهور الدعوة المحمدية ، فلم تكن ديمقراطية الحكم معروفة عملاً ولا نظراً في الدولة الحبشية القديمة ، وكان صلاح الحكم فيها صلاح أفراد الحاكمين ، فن طغى فالحكومة في عهده مستبدية ، ومن عدل فالحكومة في عهده تنصف المحكومين لإنصاف العرف والغالب والعادة المرعية .

وقد كانت مصر من أشهر البلاد في أيام الدعوة المحمدية ، ولكن حكومتها لم تكن لأهلها في تلك الفترة ، فيقال عن حكومتها ما يقال

عن الروم أو يقال عن الفرس ، لأنها كانت تتبع هؤلاء تارة وهؤلاء تارة أخرى ، وقد غبرت تلك الفترة كلها بين مصر وبلاد العرب وفارس والروم والحبشة وليس للديمقراطية معنى مفهوم ولا لفظ مذكور .

الديمقراطية الإنسانية

نستطيع بعد الفصول المقدمة أن نقرر أن شريعة الإسلام كانت أسبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية الإنسانية ، وهي الديمقراطية التي يكسبها الإنسان لأنها حق له يخوله أن يختار حكومته وليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حمم فتنة ، ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعتمد إليها الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بمخيمات العاملين وأصحاب الأجور .

وتقوم الديمقراطية الإسلامية ، بهذه الصفة ، على أربعة أسس لا تقوم ديمقراطية كائنة ما كانت على غيرها ، وهي : (١) المسؤولية الفردية و (٢) عموم الحقوق وتساويها بين الناس و (٣) وجوب الشورى على ولاية الأمور و (٤) التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات .

هذه الأسس كلها أظهر ما تكون في القرآن الحكيم وفي الأحاديث النبوية وفي التقاليد الماثورة عن عظماء الخلفاء .

فالمسؤولية الفردية مقررة في الإسلام على نحو صريح وبآيات متكررة تحيط بأنواع المسؤولية من جميع الوجوه .

فلا يحاسب إنسان بذنب إنسان : « ولا ترز وزارة وزر أخرى » .
ولا يحاسب إنسان بذنب آبائه وأجداده أو بذنب وقع قبل ميلاده : « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ، ولا تسألون عما كانوا يعملون » .

ولا يحاسب إنسان بغير عمله : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » . . . و « كل نفس بما كسبت رهينة » و « كل امرئ بما كسب رهين » . . . « ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون » .
ومن تفصيل المسئولية في كل شيء قوله عليه السلام : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته : الإمام راع ومسئول عن رعيته ، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها ، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته . . . » .
أما عموم الحقوق فالقرآن صريح في مساواة النسب ومساواة العمل : « يأياها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

وكلمة التقوى كما جاء في غير هذا الفصل تشمل المسئوليات جميعاً ، لأنها تشمل كل ما يطالب الإنسان بأن يتقيه ويسأل عنه إذا وقع فيه .

وسواء في الدنيا أو الأخرى لا تغني الأنساب شيئاً عن الإنسان :
« فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون »

وفي الأحاديث النبوية تفصيل لكل معنى من المعاني ، فمنها

قوله عليه السلام وقد أخذ يذكر الأقربين الأقرب فالأقرب إلى
 الأعمام والبنين : « يا معشر قريش ! اشترُوا أنفسكم لا أغني
 عنكم من الله شيئاً ، يا بني عبد مناف ! لا أغني عنكم من الله شيئاً ،
 يا عباس بن عبد المطلب ! لا أغني عنك من الله شيئاً . يا فاطمة
 بنت محمد ! سليني ما شئت من مالي لا أغني عنك من الله شيئاً » .
 وفي حديث بهذا المعنى : « يا عباس ويا صفية عمي النبي ،
 ويا فاطمة بنت محمد ! إني لست أغني عنكم من الله شيئاً . لي عمل
 ولكم عملكم » .

والنبي صلوات الله عليه هو القاتل : إنه « لا فضل لعربي على
 أعجمي ولا لقريشي على حبشي إلا بالتقوى » .

وقد سمع عليه السلام أبا ذر الغفاري يقول : يا ابن السوداء .
 فغضب وقال : « طف الصباغ . طف الصباغ . ليس لابن البيضاء
 على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح . . . » .

وقد وضحت التسوية بين الناس في الدعوة من قوله تعالى :
 « وما أرسلناك إلا كافة للناس » . . . فليس الإسلام دعوة مقصورة
 على جنس من الأجناس ولا على عصابة من عصب السلالة ، بل
 هذه العصابة كانت أبغض شيء إلى صاحب الدعوة كما قال في كثير
 من الأحاديث .

أما الحكم بالشورى فالقرآن الكريم صريح في وجوبه ، وليس
 بعد إيجابه على النبي إعفاء منه لوال من الولاية : « وأمرهم شورى

بينهم « وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله »
وقد رويت مسائل شتى من مسائل السلم والحرب استعان فيها النبي
بآراء أصحابه وعمل بها على خلاف ما ارتآه .

ومن تمام المسؤولية الفردية تكافل الأمة في المسؤولية العامة ،
فإن الأمة قد تصاب جميعاً بضرر جناه عليها بعض أبنائها ، فمن
حق كل فرد أن يدفع الشر عن نفسه وعن غيره : « وانتقوا فتنة
لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » ، وعلى كل فرد أن يبذل في دفع
الشر جهد ما يستطيع : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ولكنه
قد يصاب بضلال غيره عملاً ولا يحاسب عليه شرعاً : « لا يضركم
من ضل إذا اهتديتم » .

هذه هي الأسس التي لا تقوم الديمقراطية على غيرها في بيئة
من البيئات ، وإذا علمنا من شأن أمة أنها تؤمن بالمسؤولية الفردية
والمساواة وترفض الاستبداد بالرأى في الحكومة وتتواصى بدفع الشر
متكافلة في دفعه — فلا يعنيها ما تسمى به في مصطلحات السياسة
الحاضرة أو الغابرة ، لأنها أفضل الحكومات سواء عرفت باسم الديمقراطية
أو بغيرها من الأسماء .

على أن التعاون بالآراء خاصة من خواص الديمقراطية الإسلامية
جديرة بالتفصيل في غير هذا الموضع ، لأنها أصل من الأصول
الاجتماعية التي لا تأتي عرضاً ولا تنحصر في شئون السياسة دون غيرها ،
ولهذا ستفردا بالكلام في باب الديمقراطية الاجتماعية ، ونذكرها

هنا ؛ لأننا نذكر الديمقراطية الإنسانية ، متى كانت المسئولية الفردية حقاً للإنسان لا يأخذها من حاكم ولا يقصد به تيسير الحكم وكفى ؛ فالتعاون بالنصيحة على الخصلة العامة هو حق الإنسان على الإنسان وواجبه لإخوانه في كل مجتمع يعطيه حريته ومسئوليته ولا يتفرد فيه بالمنافع أو الأضرار .

وفضل الديمقراطية الإنسانية على الديمقراطية عامة أنها لم تشرع إجابة لطلب أو خوفاً من غضب ، بل شرعت وهي تغضب الأقوياء ولم يطلبها الضعفاء ، وقد كان ضعفاء الأمم يثرون على الظلم كما يثور الحيوان الحسيس أو الحيوان الجائع أو الحيوان المضروب ، ولكن الضعيف لا يثور لأنه يطلب حقاً توجهه له كرامته الإنسانية، ولعله لو تمكن في مكان الأقوياء لم يحسب أنه يغضب حقاً أو يغض من كرامة حين يقسو على الضعيف المخلول ، وكان أقوياء المشركين خاصة لا يحسبون للضمير الإنساني كرامة وهم يتزعمون ديون الربا من أرزاق الفقراء والأجراء ، وكانت « المساعاة » وسيلة مشروعة عندهم في استقضاء ديونهم ، وهي تجيز لهم أن يدفعوا بزوجة المدين أو بنته إلى البغاء لتؤدي لهم القرض بثمن العرض ، وتجيز لهم أن يسخروا المدينين فيما يشاءون كما كان ذلك جائزاً في شريعة الرومان الأقدمين ، فلماذا جاءتهم الديمقراطية الإسلامية بالكرامة الإنسانية إيماناً بالحق ، وكفراً بسلطان المال والقوة فجدير بها أن تسمى « الديمقراطية الإنسانية » لأنها تقيم الحرية على حق الإنسان الذي لم يكن له حق ولا قوة ، ولا تشرع الحرية والمسئولية ضرورة لا محيص عنها كما شرعتها من قبلها حكومات الأقدمين .

حكومة الكون

عقيدة الإنسان ميزان أخلاقه وعنوان آرائه في الحق والعدل والمعاملة المثلّي والحكومة الصالحة ، ولم نعهد في أمة من الأمم قط أنها ارتقت بالمثل الأعلى في العدل والصلاح إلى طبقة أعلى مما تعتقده في الرب الذي تعبده وتأخذ نفسها بإطاعة أمره وانتظار رضوانه ، وقد اطردت هذه الظاهرة من العصور القبطية الأولى إلى العصر الأخير الذي بلغت فيه حضارة الإنسان غاية مباحها ، فلما كان الإنسان مؤمناً بالعفاريات والأشباح يعبدها ويطلب رضاها ويتشفع إليها بالذبائح والقرايين كانت معيشته بين عشيرته والغرباء عنه معيشة العفريت الذي يتمرد تارة ويراض على الهدوء تارة أخرى ، وكان يحسب عمل العفريت الذي يسطو على الناس أو يتسلل إليهم شيئاً طبيعياً لا غرابة فيه ولا ملامة عليه ، بل كل ما هنالك أنه يدفع بالتعاونيد والرقى ويتنى بوساطة السحرة والكهنة وشفاعة الرشوة والهدية .

وقد سجل الباحثون في طبائع البشر هذه الظاهرة وظنوا أنهم وقفوا منها موقف المراقب الذي لا يخضع لحكمها ، ولكننا إذا نظرنا إلى آراء الفلاسفة الذين يضرب بهم المثل في قوة التفكير والخلاص

من شوائب الخيال وجدناهم أنفسهم مثلاً من الأمثلة التي تثبت تلك الظاهرة وتكررها ، فكان فلاسفة الألمان يقولون بالإرادة كأنها هي الصفة الغالبة في نواميس الكون ، ويقرون للحكومة بالحق ولا يدينونها بالواجب ، وكان أشهر القائلين بأن الإله غير مطلق الإرادة أناساً من فلاسفة الإنجليز ، وليس من مجرد المصادفات كما قلنا في كتابنا « الله » أن تبدأ هذه النزعة الفاسقية في البلاد الإنجليزية التي يقال عنها إن وظيفة الملك فيها وظيفة اسمية وإن حامل التاج هناك لا يتعرض لسياسة حكومته إلا بمقدار ما يدعوه رعاياه ، وليس من محض المصادفات أن يكون البادئ بها هو جون ستيوارت ميل صاحب المراجع المعتمدة في مباحث الحكومة النيابية ومباحث الحرية والدستور وصاحب الوظيفة التي تخلى عنها حين آلت إدارتها إلى سيطرة الحكومة البريطانية .

والثابت على كل حال من تواريخ العقائد والشرائع والأنظمة الحكومية أن الناس لم يطلبوا قط نظاماً لحكوماتهم أعلى وأرفع من نظام الكون كله كما يعتقدونه ، وهذه الحقيقة تنطبق على المسلم كما تنطبق على غيره ، مع فارق واحد فيه كل العبرة وكل الدلالة ، فالمعهود في الأمم أن تترقى عقيدتها تبعاً لارتقاء آرائها عن الحكم والحكومة وارتقاء فهمها للنظام والسياسة ، ولم يكن هذا شأن المسلم الذي دان بالعقيدة الإسلامية قبل أربعة عشر قرناً في بلاد لم تعرف الحرية في مبادئ الحكومة وقواعد الدساتير ، فإن آراءه عن الحق والنظام

والعدل ، والحرية ، كانت تابعة لعقيدته الإلهية ولم تكن سابقة لها ، قائم بإله قادر عادل قبل أن تتمثل لها هذه الضوابط في صورة من صور الحكومة الأرضية ، وجاءت صورة الحكومة الكونية كما يوجبها عليه اعتقاده مثلاً أعلى للحكم الذى لا جنف فيه ولا حيد عن الشريعة ، أو مثلاً أعلى للحكومة الديمقراطية كما ينبغي أن تكون .

المسلم يؤمن بإله قادر على كل شيء فعال لما يريد ، ويسبق إلى الظن من هذه الصفة العامة أن الإله الذى يتصف بها حاكم بغير قانون وأن الحكومة الأرضية التى تقتدى بهذه الحكومة الكونية لا تكون إلا حكومة استبداد وانطلاق من القوانين ، ولكن الواقع أن المسلم الذى يدين بهذه الصلة الإلهية يدين معها بالسنن التى لا تتبدل ولا تتحول ، وقد تكررت الإشارة إلى هذه السنن فى القرآن الكريم مرات متعددة فى شتى المناسبات ، ومنها : « سنة الله فى الدين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً » . . .

ومنها : « فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً ، ولن تجد لسنة الله تحويلاً » . . .

ومنها : « فقد مضت سنة الأولين » . . .

ومنها : « وقد خلت سنة الأولين » . . .

إلى أمثال هذه الآيات التى تذكر السنة تارة بهذا اللفظ وتارة بما فى معناه من الألفاظ والعبارات .

فالحكومة الكونية فى اعتقاد المسلم حكومة ذات قوانين وليست بالحكومة الفوضى ولا بالحكومة التى تجرى على الهوى ، وهى على ذلك لا تدين أحداً بحكم من الأحكام من غير نذير وبغير تبليغ مبين :

« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

« وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » .

« ولكل أمة رسول فإذا جاء رسulum قضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون » .

* * *

ومع اعتقاد المسلم أن سنة الله غالبية على كل شىء يعتقد أيضاً أن الإنسان عامل من عوامل سنن الله وأنه ليس بعالة على الكون ولا لغواً فيه : « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم » .

ولم ينف القرآن صفة عن الله كما نفى عنه جل وعلا صفة الظلم خاصة ، ولم يرو حديث قوم هلكوا بآفة أشنع من آفة الظلم ، ولا سبياً ظلم الضعفاء .

وهذه بعض الآيات الكثيرة التى تنفى الظلم عن الله وتقره عن طغيان السلطان ، وهو أكبر سلطان ، والله أكبر على لسان المسلم وفى ضميره عند كل مفتوح وبعد كل ختام .

« وما ربك بظلام للعبيد » .

« وما أنا بظلام للعبيد » .

« ذلك بما قلمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد » .
 « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ، ولكن الناس أنفسهم يظلمون »
 « ولا يظلم ربك أحداً » .
 « إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت
 من لدنه أجراً عظيماً » .

* * *

وتقرن هذه الآيات في ثنايا الكتاب الكريم كله بآيات العبر
 والعظات التي تسوق للناس أنباء الأمم التي أهلكتها الظلم ، والجباية
 الذين ذكت عروشهم وعفت آثارهم لأنهم كانوا ظالمين .
 هذه هي الحكومة الكونية في عقيدة المسلم : حاكم الكون هو
 خالقه فهو القادر على كل شيء والفعال لما يريد ، ولكنها حكومة
 لها سنن وشرائع ومبلغون ومنذرون ، ولها حجة قائمة وبرهان مبين ،
 وكل إنسان فيها مسئول عن عمله « لا تزر وازرة وزر أخرى » . . .
 « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه
 منشوراً . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » .

ولا يكفي أن يكون البلاغ قائماً ، والتدبير سابقاً ، والسنة جارية لا تتبدل
 ولا تتحول ، بل يعلم المسئول ذنبه بنفسه ، ويعلم بماذا يدان ، ولأى شيء
 يدان ، ويبدأ كل عمل وكل خطوة وكل حساب « بسم الله الرحمن الرحيم » .

* * *

إذا آمن الإنسان بحكومة الكون على هذا المثال استحي أن
يدين لمخلوق مثله بحق أكبر من هذا الحق أو يدين مخلوقاً مثله بطاعة
أكبر من هذه الطاعة. ، ورفض الظلم في أطواء ضميره قبل أن
يرفضه في مشهود عمله ومسموع قوله ، وجاءته الديمقراطية عفواً ما لم
يدفعها عن ضميره ويدفعها بيديه .

كلمة الحكم .

وكلمة الحكم كما وردت في مواقعها من القرآن الكريم ، دليل آخر على تمكن الحرية الديمقراطية من العقيدة الإسلامية .
فحكومة الكون صورة للحكومة المثلى في هذه العقيدة ، وهي حكومة تجرى على سنة وتقوم على حجة وتقدم البلاغ قبل الحساب .

أما كلمة الحكم فقد وردت في آيات من القرآن الكريم تعد بالعشرات ، ودلت في مواقعها المتعددة على أن مسألة الحكم المنصف . مسألة أساسية جوهرية في العقيدة الإسلامية ، وليست بالمسألة العرضية التي يشار إليها مرة هنا ومرة هناك ، مضافة إلى غيرها من الدواعي والمناسبات .

فما من خلاف يدعو إلى حل إلا كان له حكم وكان حكمه فاصلاً بين الحق والباطل ، وهذه طائفة من الآيات التي أشارت إلى الحكم والتحكيم في أمور الدين والدنيا .

« فالحكم لله العلي الكبير »

« وهو خير الحاكمين » .

« وأنت أحكم الحاكمين » .
 « فإله يحكم بينهم يوم القيامة » .
 « واصبر حتى يحكم الله » .
 « قل رب احكم بالحق وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون » .
 « إن الله قد حكم بين العباد » .
 « أفحكم الجاهلية يبغون ؟ ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون » .
 « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى » .

« إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » .
 « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين » .
 « فما لكم كيف تحكمون » .

* * *

هذه الكلمة ومشتقاتها قد وردت في أغراض شتى من شئون الدنيا والدين ، ووردت كلمة الحكم بمعنى الحكمة في مواقع عدة ، وعيننا في هذا الفصل بالإشارة إلى الكلمة من غير توسع في تفصيل الآيات ؛ لأن تكرار الكلمة في المواضع المتعددة كاف وحده لبيان أصالة الحكم في العقيدة الإسلامية ، ولأنها توحى إلى ضمير الإنسان أن وراء كل بغى حكماً ووراء كل خلاف حكماً ووراء كل هوى حكماً ووراء هذه الأحكام جميعاً حكم الله أحكم الحاكمين وخير الحاكمين .

إن هذه الكلمة كبيرة الدلالة بمعناها وكبيرة الدلالة بتكرارها في مواقعها ، فليس الحكم الصالح فضيلة عرضية يبحث عليها الدين في مقام الحث على الفضائل المستحبة ، ولكنه أساس لا ينفصل عن مسائل الحياة ، ولذا يعاذ به في كل كبيرة وصغيرة ، وقضاء يسرى في طبائع الأشياء وعلى جميع الأشياء ، ولا يتكرر التنويه بالحكم والتحكيم ويتكرر معه وصف الحكم بالقسط وتحذير الحاكمين من الهوى إلا ليثبت في أعماق الضمير أن هناك « حصانة » للأحياء تجل عن عبث الأهواء وطغيان الأقوياء .

قالت عجوز مرة في عاصمة من عواصم الغرب وهي تطمن إلى المصير بينها وبين عاهلها الكبير : « إن في البلد قضاة » .
ويؤمن المؤمن بحكومة الكون على هذا المثال فيحق له أن يقول :
إن في الكون حكماً وإن للحكم سنة ، وإن قضاء الحق فوق قضاء الأقوياء .

السيادة

عرفت السيادة بتعريفات كثيرة ، أصبحت فيها نرى أن السيادة هي سند الحكم ، ويشمل الحكم : السياسة والتشريع وولاية الأمور العامة .

ومعنى السند أنه هو المرجع الذى يكسب القانون أو الرئيس حق الطاعة له والعمل بأمره ، فليست السيادة هي سلطان الحكم نفسه ، ولكنها هي السند الذى يجعل ذلك السلطان حقاً مسلماً ولا يجعله غصباً ينكره من يدان بطاعته .

ولا يتفق الباحثون من فقهاء النظام السياسى على مصدر واحد للسيادة ، ولكنهم متفقون على وجودها ووجوبها ، وأن الحكم غيرها لا يقوم على أساس .

فقد بدأ كان الرومان يرجعون إلى القانون الطبيعى ويتخذونه سنداً للتشريع ، ويعنون بالقانون الطبيعى سنن الفطرة التى يلقيها الخلق جميعاً بغير ملقن ويعملون بها بداهة حين يجتمعون وحين يتفرقون ، ولكل أمة أن تتخذ من ذلك القانون ما يلائمها فيصبح قانوناً خاصاً بها مميّزاً من القانون العام ، ويتولاها فيها ولاية الأمر . وهم فى رومة

القديمة قناصلها وشيوخها ووكلاء القبائل الذين كان لهم حق الاعتراض ووقف الأحكام .

وبعد شيوع المسيحية ظهر من شراح النظم الحكومية من ينوط السيادة بالسلطة الدينية قائماً بها رجال الدين ، وظهر منهم من ينوط السيادة بالملوك موكلين بهما من قبل الله ، وهو ما يسمونه الحكم بالحق الإلهي . ولم يكن للأثم المحكومة شأن في كل هذا غير طاعة السيد القائم بالأمر فيها ، ولكن الفقهاء الذين نشأوا في القرن السادس عشر أدخلوا الرعية في حسابهم فجعلوا السيادة مستمدة من التعاقد بينها وبين رعايتها ، ولم يكن ملوك ذلك الزمن يكرهون ذلك التحول في فهم أساس الحكم لأنهم كانوا يتبرمون بالسلطة الدينية ويلتمسون لحكمهم أساساً غير الأساس الذي تفرضه عليهم وعلى رعاياهم ، وكان هوبرت لانجيه Hubert Languet أبرز هؤلاء الفقهاء في أواخر القرن السادس عشر ، وهو من طائفة « الهوجنوت » أي البروتستانت الفرنسيين ، فقرر في الكتاب الذي ينسب إليه على الأرجح - وهو كتاب الحجة على الطغيان *Vindiciae contra Tyranos* أن كل حكومة تستند إلى عقد بين الله والخلق جميعاً ، ويتبعه عقد بين الراعي ورعيته على العمل بأوامر الله ونواهيه ، فالملوك الحاكمين منفذاً للعقد الإلهي فالعقد الذي بينه وبين المحكومين غير ملزم ، ويعجز لهم أن يتسخوه .

وتطورت فكرة السيادة التي تقوم على التعاقد فقررها علماء كثيرون

يستند بعضهم إليها لتأييد الحكم المطلق ويستند بعضهم إليها لتأييد الحكومة الدستورية، فكان توماس هوبز الإنجليزي (١٥٨٨-١٦٧٩) يقرر أن السيادة مستمدة من تعاقد بين الناس على اختيار حاكم يتولى أمورهم ، لأنهم يخشون بعضهم بعضاً لغلبة الشر والعدوان على طباعهم ، ولا يحق لهم متى تولى الحاكم أمرهم أن يخرجوا عليه ، لأن التعاقد يلزمهم ولا يلزمه ، إذ لم يكن طرقاتاً فيه بل كان منفذاً له بناء على التعاقد بينهم .

وكان جون لوك الإنجليزي (١٦٠٣ - ١٧٠٤) يقرر أن العقد ملزم للحاكم لأن المحكومين طرف فيه والحاكم طرف آخر ، وينفى أن الناس مفطورون في حالتهم الطبيعية على الشر والعدوان ، عاجزون عن محاسبة الحاكم على أخطائه ومظالمه، ولا يرى أنهم نزلوا عن حقوقهم كلها للملكهم وإنما نزلوا عن جانب من الحرية ليحفظوا سائر الحقوق . أما روسو - وقد اشتهر بالعقد الاجتماعي حتى ظن أنه منشئ هذه الفكرة - فعنده أن أفراد الرعية لا يتزلون للحاكم عن حريتهم ولكنهم يتزلون بعضهم لبعض عنها ، ويؤكدون الحاكم ليعمل باسمهم على رعاية حقوقهم ومصالحهم .

وتتجدد الآراء عن مصدر السيادة كلما تقدم العلم وعرفت طبائع الاجتماع وقام تفسيره على التجارب العملية ، فن أبناء هذا العصر من يرجع إلى القول بالأمر الواقع وحق القوة ، ومنهم من يرى أن الدولة تتطور وتتغير فيها مصادر السيادة كلما خرجت من طور إلى

طور وانتقلت من حالة إلى حالة ، فليس من الطبيعي أن تقام فيها السيادة على مصدر واحد وأن يحصر هذا المصدر في صفة واحدة .

وليس في الإسلام ما يقضى بإنكار مذهب من هذه المذاهب في سند هذه السيادة وأساس الحكومة، إلا المذهب الذي يدعى للحاكم سلطة إلهية أو سلطة لا رجعة فيها . فإن الإسلام يقرر أن النبي بشر ليس له من الأمر شيء ، وكان النبي عليه السلام ينكر على الولي أن يتحمل لنفسه ذمة الله ، ويقول لمن ولاه أمراً : « إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه ، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك ، فإنكم إن تخفروا ذمتكم وذم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله ، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك ، فأنت لا تدري أنصيب حكم الله فيهم أم لا » .

وكان الفاروق رضي الله عنه يأبى أن يقال عن رأيه إنه مشيئة الله ، وانتهر بعض جلسائه لأنه زعم ذلك فقال : « بشس ما قلت ! هذا ما رأى عمر . إن كان صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمن عمر . . . لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة » .

وللذي يبدو لنا أن أقرب الأقوال إلى سند السيادة في الإسلام هو الرأي القائل بأنها عقد بين الله والخلق من جهة ، وعقد بين الراعي والرعية من جهة ، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق : « أطيعوا الله

وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »

إن تقرير مصدر السيادة ضرورة عظمى تواجه الدولة الإسلامية الناشئة لا محالة في أول تكوينها ، لأنها تحتاج إلى تقرير حق الطاعة وما يجوز أو لا يجوز في تطبيق الأحكام أو وقفها وتعديلها ، وقد وجهت الدولة العثمانية بهذه الضرورة العظمى في مبدأ قيامها بين رعاياها من مختلف الأجناس والشرائع والأديان ، وتصرفت في ذلك بما سيأتي بيانه في باب التشريع ، ثم وجهت دولة الباكستان الناشئة في هذا العصر بهذه الضرورة بعينها فبحثها أناس من الفضلاء المطلعين على شرائع الأمم ، ووقفنا على بعض هذه البحوث في مجلة «رسالة الباكستان» للدكتور اشتياق حسين قريشي أحد الوزراء في حكومتها ، فاكفينا به لأنه يلخصها تلخيصاً وافياً ويقرر الرأي الذي نحسبه غالباً على فقهاء العصرين بالجملة على الأقل ، إن لم يكن بالتفصيل .

استهل الدكتور بحثه قائلاً : « لم يستطع فلاسفة السياسة أن يصلوا إلى صاحب الحق الفعلي في السيادة على كثرة الأبحاث الدورية والجهود الفكرية المضنية التي بذلوها في هذا السيل . ففي الوقت الذي يذهب فيه بعضهم إلى القول بأن البرلمان في دولة متحضرة كالمملكة المتحدة مثلاً هو صاحب السيادة الحقيقي ، يرى آخرون أن الناخبين الذين يختارون البرلمان هم أصحاب السيادة ، فهم قادرون على خلع الملك وحل البرلمان ، ويرى غيرهم أن الناخبين أنفسهم ليسوا مخيرين بل مسيرين بما سمعوه من دعوة وتلقوه من علم واعتقدوه من دين واتخذوه

من أفكار سياسية واجتماعية . فهل هذه العوامل هي صاحبة السيادة الحقيقية في الدولة ؟ وهل الصحف والمدارس ودور السينما وغيرها هي السلطة العليا التي تسود الدولة ؟ » .

ورأى الأستاذ أن تتبع هذا المنطق لا ينتهي بنا إلى نتيجة عملية ، ثم قال : « ولهذا وضع الفقهاء أسساً عرفوا فيها أصحاب السيادة بأنهم السلطات التشريعية العليا والقوى المتعددة التي تتحكم في حياة الشعوب وتوجه نشاطها ، وهي متشابهة في جميع الدول ولو أنها ليست واحدة » .

إلى أن قال عن السيادة في الباكستان : « أما صاحب السيادة السياسية في الباكستان — شأنها في ذلك شأن غيرها من الدول — فهو الشعب ، ولا يتعارض هذا القول بطبيعة الحال مع فكرة السيادة الإلهية ، فإله سبحانه وتعالى سيد الكون لا راد لإرادته ، وهو صاحب السيادة في كل دولة إسلامية كانت أو غير إسلامية ، والمتحكم في مصير كل فرد من أفرادها سواء منهم الذين يعترفون بوجوده والذين لا يعترفون به . ولكننا حين نتحدث عن السيادة فإنما نقصد بها السيادة العملية ، وبخاصة في الدول التي لا تعترف بوجوده سبحانه وتعالى ، وليس من المستحيل — مهما يكن ذلك بعيد الاحتمال — أن يكف أهل الباكستان عن إيمانهم بالله . . . فإن فعلوا — لا قدر الله — فإن السيادة الإلهية لا تبطل ولكن سلطة الشعب ستوجه الأمور في البلاد توجيهاً آخر . . . وواضح من هذا أن شعب الباكستان — ككل شعب آخر صاحب سيادة — يستطيع إذا رغب أن يتخذ

ما شاء من قرار سواء كان صالحاً أم غير صالح .
ثم استطرد الأستاذ إلى السيادة التشريعية فقال : « إن التشريع في الإسلام يقوم على مبادئ ثلاثة ، منها اثنان لا يتغيران ، وهما القرآن الكريم والحديث الشريف ، والثالث هو تفسير المبدئين الأولين يهدف إلى تفسيرهما حسب مقتضيات الأحوال . فن الخطأ والحالة هذه أن نقول إن الشرع لا يتغير . . » .

إلى أن قال : إنه من المتفق عليه في جميع الدول الإسلامية « أن الجزء القابل للتغيير في الشرع يتطلب إصلاحاً شاملاً وأن الأسس التي لا تقبل التغيير بحاجة إلى تفسير جديد » .

ويقول الأستاذ : إن بعضهم يقترح أن ينص الدستور على إنشاء هيئة من الفقهاء وعلماء الدين تكون مهمتها نقض أى تشريع تعتبره مناقضاً للشرع ، ولكنه استنكر هذا الاقتراح لأنه يجعل فهم الدين حكراً لبضعة آحاد . . . « والمبادئ العامة وتطبيقها على الناس بوجه عام ليست أمراً قانونياً بحتاً ، فمن المسلم به أن منصب القاضي لا يشغله غير العليم بالشريعة ، ولكن المشرع غير القاضي ، وحسبه أن يقبل المبادئ القانونية وأن يصاغ تشريعه في الصيغة التي يرتضيها خبراء القانون » .

وختم الأستاذ بحثه بالترقية بين السيادة السياسية والسيادة الحقيقية فقال : « إن السيادة السياسية للشعب الذي يملك حق انتخاب المشرعين والحكومات وإقالتهم . . . أما السيادة الحقيقية فتستكون من الناحية

الأساسية مبادئ الإسلام . . . وسبيل تقريرها أن يتعلمها الشعب والأبناء وأن يتدربوها على الدوام .

* * *

هذه خلاصة رأى العالم الباكستاني في مسألة السيادة أو مصدر السلطات في الإسلام ، وهو رأى راجح لا يتفرد به المجددون من أصحاب الآراء بل يقول به المحافظون من علماء السنة المشهورين ، وقد أثبتته العالم المصرى الكبير الشيخ محمد نجيب الذى تولى إفتاء الديار المصرية زمناً ، واشتهر بالحفاظة وكراهة الغلو فى التجديد ، فقال فى كتابه عن حقيقة الإسلام وأصول الحكم إن كتب الكلام « كلها مطبقة متفقة على أن منصب الخليفة والإمام إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد ، وأن الإمام إنما هو وكيل الأمة ، وأنهم هم الذين يولونه ملك السلطة ، وأنهم يملكون خلعه وعزله وشرطوا لذلك شروطاً أخذوها من الأحاديث الصحيحة وليس لهم مذهب سوى هذا المذهب . . . فإن مصدر قوة الخليفة هو الأمة وإنه إنما يستمد سلطانه منها وإن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هى مصدر السلطات كلها . . . »

غير أن القول بأن الأمة هى مصدر السيادة فى الإسلام لا ينبى على أنها قد تتحول عن دينها فى احتمال قريب أو بعيد . إذ التحول عن الدين جريمة كبرى فى جميع الأديان ، وليس بالمعقول أن ينبى على الجريمة حق من الحقوق فضلاً عن حق السيادة الذى هو مصدر جميع الحقوق .

وإذا قال العلماء إن الأمة هي مصدر السيادة فلا تعارض بين هذا القول وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع ، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة وتعمل بهما ؛ وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل وتقر الإمام على ما يأمر به من الأحكام أو تنأيه .

وقد وقف الفاروق رضي الله عنه حد السرقة في عام الحجاة ، ولم يقيم الصديق رضي الله عنه حداً على خالد بن الوليد لقتله مالك بن نويرة وبنائه بزوجه قبل وفاء عذتها ، لحدوث الواقعة في أحوال تعرضه للخطأ في التقدير ، وقال النبي عليه السلام : « إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » بعد أن جاء في القرآن الكريم : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » . وعمل أناس من فقهاء الترك وقف بعض الحدود بتعذر الاعتماد على شهود عدول في العقوبات التي لا تستدرك ، ولم يعنوا بذلك أهام الناس جميعاً بالكذب والزور ، بل كان كافياً في رأيهم أن يوجد قوم يشهدون زوراً ويحترفون الشهادة أحياناً للتخرج من التعويل على الشهادة في العقوبات التي لا تستدرك بعد نفاذها .

ومن الأصول المقررة « درء الحدود بالشبهات » وهي - أي الشبهات - شيء لا يعرف قبل الزمن الذي تقع فيه الجريمة ، فمن كان من حقه - بل واجبه - تقدير الشبهة ، كان من حقه - بل واجبه - أن يتحرى المواقف التي يدرأ فيها الحدود .

الديمقراطية في الإسلام

واتخاذ الإجماع مبدأ من مبادئ التشريع بدسئية لا تحتاج إلى شرح طويل ، فإمن أحد يقول إن الأمة تجمع على حكم ولا يكون إجماعها ملزماً لها مجتمعة أو متفرقة ، وغاية ما قيل في هذا الصدد إن الإجماع الذى لا يشذ عنه أحد مطلب عسير وإنه لم يتحقق قط في مسألة من المسائل ، ولكن هذا الاعتراض لا يجعل الأمور المتفق عليها بين الكثيرين أو القليلين كالأمور التى لا يتفق عليها كثيرون ولا قليلون . فإن لم يتيسر الإجماع فما هو قريب من الإجماع متيسر ، وهو أولى بالإلزام من الحكم الذى يرفضه الأكثرون .

ومن المفهوم أن الإجماع عند المسلمين إجماعان: خاص ، وعام . فالخاص هو إجماع أصحاب رأى فى العلم والشريعة وذوى الحل والعقد من القادة والرؤساء ، والعام هو إجماع الخاصة والعامة والعلماء والجهلاء ، وإجماع الخاصة مطلوب فى السيادة التشريعية ، وإجماع الخاصة والعامة مطلوب فى السيادة السياسية ، فإن لم يكن إجماع فالاتفاق القريب منه أولى بالاتباع .

وقد كان جهل العامة حجة من الحجج التى اعتمد عليها المنكرون لسيادة الأمة فى البلاد الغربية ، فقالوا إن سيادة الأمة وهم وإن السيادة الحقيقية إنما هى سيادة الرعماء الذين يقودونها بالإقناع والتأثير فتنقاد ، فلم يبطل هذا الاعتراض قول القائلين بسيادة الأمة كلها لأن الأمة كما ذكرنا فى غير هذا الفصل بنية حية تقوم العلاقة بين أعضائها على التجاوب والتفاعل وتجرى وظائفها على التعاون والتكافل ، فإذا كان

فيها تابعون ومتبوعون وأصحاب رأى ومقلدون فهذا هو الشأن في كل جماعة إنسانية تنتمي إلى أمة واحدة أو أم كثيرة ، ومن الصعب جداً حصر الزعماء الذين يستولون على حق السيادة والحكم ، ولكنهم إذا استولوا عليه بالإقناع والتأثير لم يفقدوا زعامتهم ولم يفقد التابعون لهم حقوقهم في السيادة السياسية ولا في سيادة التشريع .

على أن القول بحق السيف نفسه لا يبطل سيادة الأمة في سياستها ، وكل ما يثبت لصاحبه أنه يضطر الأمة إلى استخدام سيادتها على الوجه الذي يريده ، فإذا امتنع الاضطراب عادت سيادتها إليها ولم يكن لصاحب السيف حق يدعيه .

وقد عرف الإسلام حقاً للسيف ولكنه حقٌ تشفع له حقوق أعظم منه ، كدفع الفتنة ومنع الفوضى وحماية الحوزة وإلزام البغاة والمذنبين أن يذعنوا للشريعة ، ومن لم يعبر من فقهاء المسلمين عن سيادة الأمة بهذه العبارة فهو لا ينقضها ولا يقول بغيرها . وقد ذكروا العهد بين الراعي والرعية بما يقرب من نظرية العقود الاجتماعية عند فقهاء السياسة من الغربيين ، ولكن العقود الاجتماعية مجازية ضمنية ، والعهد في الإسلام حقيقة عملية تتمثل في المباينة وفي الاعتماد على كتاب موجود ملزم للحاكم والمحكوم .

الإمام

من أدل الكلمات على معناها كلمة الإمام ، وقد تدل على الشروط المطلوبة ممن يتولى الإمامة بإجمال لا يحتاج إلى تفصيل طويل . فالإمام هو الذى يؤم الناس فى إقامة الأحكام ، والشروط المطلوبة منه تجتمع فى القدرة على إقامتها ، فكل قادر على أن يؤم الناس ويحفظ الأحكام فهو صالح للإمامة فى الإسلام .

وليس فى الدين الإسلامى هيئة خاصة تملك ترشيح الإمام دون غيرها من الرعية ، ويذهب الحكيم الفقيه القاضى الباقلانى إلى القول بأن الإمامة تتم « برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة » فإن الترشيح تتبعه المبايعة العامة ، وإذا تعدد الترشيح فالأسبق هو الأحق ، والباقون مدعوون إلى التسليم له والدخول فى طاعته .

وبين الإمام والأمة « مسئولية » متبادلة ، فهو مسئول عنها لأنه راع وكل راع مسئول عن رعيته ، وهى مسئولة عنه لأنها تختاره وتبايعه « وكما تكونوا يول عليكم » .

وظاعة الإمام واجبة لا تسقط عن الناس إلا إذا أمر بالمعصية

وخالف الشريعة ، وتواترت الأحاديث النبوية في ذلك كحديث ابن عمر المتفق عليه : « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » ، وحديث عبادة بن الصامت المتفق عليه أيضاً : « بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره وعلى أثرة علينا وعلى أن لا ننزع الأمر أهله وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم . وفي رواية على أن لا ننزع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان » .

ولا يحتمل الأذى من السلطان إلا لاتقاء فتنة ، وفي ذلك يقول عليه السلام : « من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر ، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية » ، ويروى عوف ابن مالك الأشجعي عنه عليه السلام أنه قال : « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم » ، قال الأشجعي قلت يا رسول الله : أفلا تنازدهم عند ذلك ؟ قال : « لا ما أقاموا الصلاة . لا ما أقاموا الصلاة . إلا من ولى عليه وال فرأه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا يترعن يداً من طاعة » .

والنصيحة مع ذلك واجبة كما قال عليه السلام : « الدين النصيحة » ! وسئل : لمن ؟ فقال : « لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » ، وهي في حكم الجهاد ، كما جاء في حديث آخر : « أفضل الجهاد

كلمة حق عند سلطان جائر .

أما الصفات المطلوبة في الإمام فهي الفهم والعدالة والكفاية وسلامة الخواص والبصر بتدبير الجيوش وأمر الحرب وسد الثغور وحماية البيضة ، ويضيف أناس من الفقهاء إلى ذلك أن يكون قرشياً لقوله عليه السلام : « الأئمة من قریش » . . . ويرى الكثيرون التحلل من هذا الشرط لأسباب كثيرة منها ، أنه شرط من شروط متعددة ، فإذا اجتمع أكثرها ولم تكن منها النسبة القرشية كان فيها الكفاية ، ومنها أن النبي عليه السلام قال : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة » ، وقول عمر رضي الله عنه : « لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته » .

ومنها أن النبي لا يدعو إلى عصية لأنه نهى عنها في أحاديث كثيرة وبرى من كل دعوة إلى العصية ، فهو صلوات الله عليه يؤثر الإمام القرشي لصفات القدرة على القيام بالإمامة ، لا للعصية ولو فقدت معها القدرة ، وقد كانت قریش أقدر القبائل بمكة عاصمة الجزيرة في عهد الدعوة المحمدية فكانت إمامتها هناك أرجح إمامة ، وظلت كذلك إلى أن قام بالأمر من اجتمعت له شروط الإمامة دونها ، أما ما عدا الإمامة من أعمال الولاية فلا اختلاف عليه في زمن من الأزمان على عهد النبي وبعد عهده ، فقد ولي عليه السلام زيداً وابنه أسامة قيادة جيوش كان فيها جلة الصحابة القرشيين ، ومنهم عمر بن الخطاب .

ولا خلاف بين فقهاء السنة على جواز خلع الإمام متى ثبت تقضيه للعهد أو عجزه بعلّة لا يرجي صلاحها ، وإنما ينظرون في ذلك إلى اتقاء الفتنة ، فإذا أمنت فلا خلاف ، وإذا وقعت الفتنة فالأمر إذن أمر الواقع لا محل فيه لفتوى الحكماء إلى أن يستقر الأمر على قرار .

ويرى بعض الشيعة الإمامية أن الخلع لا يجوز بعد انعقاد الإمامة ، وأن الإمامة وصية من النبي عليه السلام يتلقاها إمام عن إمام ، ولكن الشيعة الإمامية يرون أن الإمام قد يحتجب حيناً ويتولى الحكم عنه حاكم ظاهر ، ولا خلاف بين الشيعة وأهل السنة في وجوب الرجوع بالبيعة له إلى الأمة ، فهي التي تباع من ترصاه .

ولاجلال الإمامة عن الخلافات الهينة مجمع عليه بين السواد الأعظم من المسلمين ، فإنها المنصب الذي تتعلق به حماية الدولة وحقوق الأمة ، وإن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن كما جاء في الحديث الشريف ، أو كما جاء في الأثر : « إن السلطان ظل الله في أرضه يأوى إليه كل مظلوم من عباده فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر وإذا جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر » . لكن المهم في إسباغ هذه الجلالة على منصب الإمامة أنها تحفظ الحقوق وتقيم الحدود وتحقق اللماء ، وليست جلالها لأنها حق يتسلط به صاحب السلطان على رعاياه .

في أوائل هذا القرن الهجري تجدد البحث في مسألة الخلافة العثمانية، وكان صاحب مجلة «الإنسان» حسن حسني الطويراني - الذي كان يلقب بالفيلسوف - من أنصارها ودعاتها فكذب يقول في رسالة بعنوان : «إجمال الكلام على مسألة الخلافة بين أهل الإسلام» :

« لا يخفى على كل مطلع عارف بالأحوال العمومية أن هذا المقام الجليل الجامع بين رياستي الدين والدنيا قد ادّعاه كثيرون في غابر الأيام وحاضرها وقديم الأجيال وحديثها . فيدعيه اليوم ملك المغرب الأقصى المولى الحسن، وحجته على ما انتهج من محجته أنه من سلالة الأدارسة سلاطين فاس وملوكها من قرون ، إذ هم ينتهون إلى إدريس الأكبر وهو إلى الإمام الحسن بن علي رضي الله عنهما ... ويدعيها أيضاً ملوك إيران ، وهم شاهان العجم ، حتى إن جرائدهم الرسمية كجريدة الاطلاع وإيران ، وغير الرسمية كجريدة فارهنج أصفهان وشرف ، تصف مدينة طهران عاصمة المملكة الإيرانية بدار الخلافة الناصرية ، وحجتهم أن الوصاية والإمامة منحصرة في أولاد علي رضي الله عنه وأن حكومتهم هي القائمة بشعائهم المذهبية والمؤيدة لدعوتهم العلوية ، ويدعيها كذلك بعض الناس في صعدة ضمن ولاية اليمن شرف الدين وأولاده ، وحجتهم حجة أصحاب المغرب الأقصى المولى الحسن الفاسي إلا أنهم يرون أنفسهم الأحق بذلك منه إذ ينتهون في أنسابهم إلى الإمام الحسين وهو أساس خلف بين الحسينية والحسينية ؛ لأن السيد الحسن صالح معاوية وترك حقه في الخلافة ، وأما السيد الحسين

فإنه لم يصالح بل طلبها حتى قتل دونها . مستشهداً في وقعة كربلاء ،
وعن ادعى الخلافة والإمامة أولاد سعود أصحاب الشيخ محمد بن
عبد الوهاب في القطعة النجدية من أواخر القرن الثاني عشر إلى قريب
عهدنا الحاضر أو فيه ، وحجتهم حجة الشيخ ابن عبد الوهاب إذ
لا يعتقدون أن غيرهم من المسلمين على حق إلا إذا دانوا بما يدينون ،
فلذلك لا يجدون حقاً لغيرهم في دعوة الخلافة ولا يقرون لأولاد علي
بما يدعون من الوصاية والاستحقاق ، وكان يدعى الإمامة أيضاً
أمراء صنعاء اليمن ويلقبون أنفسهم بألقاب العباسية كالمعتر بالله ، والمعز
لدين الله ، وهلم جرأً حتى وقعت حرب اليمن بعد الثمانين والمائتين وألف
واحتلتها الجيوش العثمانية ، وحجتهم حجة من ذكر قبلهم من العلويين ،
وادعاهما عبد الله التعايشي خليفة المتهدي في أم درمان . . .

• • •

ومعظم هؤلاء الآن قد انقضى عهدهم أو انقضت دعواهم في
الخلافة والإمامة ، وليس من شأننا في هذا المبحث أن نفصل بين
مدعيها أو نقدم حجة فريق منهم على فريق ، ولكن موضع العبرة
من سياق هذا الكلام هو حكمة الإيمان بسيادة الأمة وأنها مرد التشريع
والسلطان ، فإذا تعذرت المبايعة لخليفة واحد متفق عليه فلا تسقط
الشرائع ولا تستباح الحقوق ما دام المحكومون هم مرجع الحكم في كل
دولة ، وما دامت الأمم هي مصدر السلطان وإلا كان الحق كله للسيف
والغلبة ، وهو حق يدعيه المؤمنون بالأديان وغير المؤمنين .

الديمقراطية السياسية

الحكم الديمقراطي حقائق وأشكال ، أو كما يقول أهل المنطق جوهر وعرض . فأما الجوهر فهو حرية المحكومين في اختيار حكومتهم ، وأما العرض فهو نصوص الدساتير وقوانين الانتخاب وصناديق الاقتراع وما إليها ، لأنها وسيلة إلى حرية الحكم وليست بغاية مقصودة لذاتها ، فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب وصناديق اقتراع ولا ديمقراطية ، وقد تكون ديمقراطية ولا شيء من هذه الوسائل والأدوات .

ومن المؤرخين الذين كتبوا في تاريخ الإسلام السياسي من نظر إلى العرض وترك الجوهر ، فأشاروا إلى مبايعة الخلفاء الراشدين وقالوا إنها لم تجر على القواعد الديمقراطية ، يعنون أنها لم تجر باقتراع في صناديق انتخاب ، وكانت هذه الملاحظة منهم مثلاً في النظر السطحي وتقديم القشور على اللباب ، لأن المهم في الأمر هو نتيجة المبايعة وليس هو إجراء المبايعة بالصناديق وأوراق الاقتراع ، وبخاصة بين الأميين وسكان المدينة الواحدة التي تقع فيها المبايعة الشفوية موقع الصناديق الموزعة في أنحاء البلاد ، وإنما الوجه في النظر إلى المبايعة أن يسأل السائل : ماذا كانت الصناديق والأوراق بالغة

بالمبايعة فوق ما بلغته من الرضا والإقرار ؟ إنها كانت خليفة أن تنقص ولا تريد ، لأنها تفتح باب الخلل والشتات ولا تعين على التنظيم والإنجاز . وقد تم اختيار الخلفاء الأولين بموافقة المحكومين ، ولم يكن واحد منهم مفروضاً على الرعية بغير اختيارها ، أو مختاراً لغير مصلحتها باتفاق آرائها ، ولم يكن ترشيح الخليفة ملزماً للرعية لو لم يكن مطابقاً لرأيها وتقديرها .

وكان هناك ترشيح واحد لو حدث لكان في حكم الإلزام بالمبايعة ، وهو تصريح النبي عليه السلام باختيار أحد من أصحابه للخلافة ، ولكن النبي عليه السلام لم يعلن الاختيار ولم يزد فيه على الإشارة ، تجنباً لكل إلزام .

وجاء أبو بكر فأوصى بمبايعة عمر بن الخطاب ، ولم تكن وصيته ملزمة للناس بالقوة والإكراه ، لأن سلطانه ينتهي بوفاته ، ولم تكن قبيلته أقوى قبائل قريش فتكره غيرها على اتباع وصيته ، فكل ما هنالك أنها ترشيح لا يقبله من يقبله على رغم ، وقد أقره عليه الناس وسوادهم راضين مؤيدين .

أما عمر بن الخطاب فقد وكل أمر الترشيح إلى جلة الصحابة قال : « إني ماستخلف النضر الذين توفى رسول الله وهو راض عنهم » ، وهم على بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير ابن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف ، وكان طلحة غائباً فقال عمر للخمسة الآخرين : إني نظرت في أمر الناس فلم أجد

فيهم شقاقاً ولا نفاقاً، فإن يكن بعدى شقاق ونفاق فهو فيكم . تشاوروا ثلاثة أيام ، فإن جاءكم طلحة إلى ذلك وإلا فأعزم عليكم بالله ألا تنفروا من اليوم الثالث حتى تستجلفوا أحدكم وليصل بكم صهيب هذه الأيام التي تتشاورون فيها فإنه رجل من الموالى لا ينازعكم أمركم .

ثم قال : « وأحضروا معكم من شيوخ الأنصار وليس لهم من أمركم شيء ، وأحضروا معكم الحسن بن علي وعبد الله بن عباس ، فإن لهما قرابة وأرجو لكم البركة في حضورهما وليس لهما من أمركم شيء ، ويحضر ابني عبد الله مستشاراً وليس له من الأمر شيء » .

قالوا : يا أمير المؤمنين إن فيه للخلافة موضعاً فاستخلفه فإننا راضون به ، فقال : بحسب آل الخطاب رجل واحد ثم أوصى بترجيح الجانب الذي يقضى له عبد الله إذا تساوى الجانبان .

ولامات الخليفة تشاوروا ثلاثة أيام فلم يبرموا فتيلاً ، فلما كان في اليوم الثالث قال لهم عبد الرحمن بن عوف : أتدرون أي يوم هذا ؟ هذا يوم عزم عليكم صاحبكم ألا تنفروا حتى تستخلفوا أحدكم ، فإنني عارض عليكم أمراً . قالوا : وما تعرض ؟ قال : أن تولوني أمركم وأهب لكم نصيبي فيها وأختار لكم من أنفسكم . فأعطوه الذي سأل ، ثم طلب إليهم أن يجعلوا أمرهم إلى ثلاثة منهم ، فجعل الزبير أمره إلى علي وجعل طلحة أمره إلى عثمان وجعل سعد أمره إلى عبد الرحمن بن عوف . ثم خرج يتلقى الناس في أنقاب المدينة مثلثاً لا يعرفه أحد ،

فما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم إلا سألهم واستشارهم . قال المسور بن مخزومة الذي نقل هذا الخبر من روايته في كتاب الإمامة والسياسة : « أما أهل الرأي فأناهم مستشيراً يتلقى غيرهم مسائلًا ، فلم يلق أحداً يستشير ولا يسأله إلا ويقول : عثمان ، فلما رأى اتفاق الناس واجتماعهم على عثمان جاء المسور بن مخزومة عشاء فقال له : ألا أراك نائماً ؟ فوالله ما اكتحلحت عيني بنوم منذ هذه الثلاثة . ادع لي نفرًا من المهاجرين سماهم بأسمائهم ، فناجهم في المسجد طويلاً ثم قاموا من عنده فدعوا علياً فناجاه طويلاً ، ودعا عثمان فناجاه طويلاً ، حتى آنت صلاة الصبح ، فلما صلوا جميعاً أخذ على كل واحد منهم العهد والميثاق لئن بايعتك لتقيم كتاب الله وسنة رسوله وسنة صاحبك من قبلك ، فأعطاه كل واحد منهم العهد والميثاق على ذلك ، ثم قال لكل منهم : لئن بايعت غيرك لترضين ولتسلمن وليكونن سيفك معي على من أبى . فأعطوه ذلك من عهودهم ومواثيقهم . . . ثم جمع الناس وبايع لعثمان ، فبايعوه .

فلم يكن الأمر يعدو الترشيح من أهله ، وأهله هنا أولى بالإصابة والإخلاص والتوفيق من « لجنة الحزب » التي تجتمع في البلاد الجمهورية لتختار مرشحهم للرئاسة وتحمل الناس بوسائلها المعروفة على انتخابه ، ولم تكن للصناديق والأوراق في العصور الحديثة زيادة في صدق الترشيح ولا في صدق الانتخاب ولا في حرية الاختيار .

وقد كان الخليفة يعاهد الناس بعد مبايعته على سنة الحكم مستعيناً

بهم في عمله كما قال الصديق رضى الله عنه : « فأعينوني على ذلك بخير . . . أطيعوني ما أطعت الله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم . . . » .

أو كما قال عمر : « لكم علىّ ألا أجتنى شيئاً من خراجكم ولا ما أفاء الله عليكم إلا من وجهه ، ولكم علىّ إذا وقع في يدي ألا يخرج مني إلا في حقه ، ولكم علىّ أن أزيد عطاياكم وأرزاقكم إن شاء الله وأسد ثغوركم ، ولكم علىّ ألا ألقبكم في المهالك ولا أبحركم - أى أحبسكم - في ثغوركم ، وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال حتى ترجعوا إليهم ، فاتقوا الله عباد الله ، وأعينوني على أنفسكم بكفها عني ، وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحضاري النصيحة فيما ولّاني الله من أمركم » .

أو كما أجمل ذلك كله في كلمات فقال : « أمير المؤمنين أخو المؤمنين ، فإن لم يكن أخا المؤمنين فهو عدو المؤمنين » .

وأهم من الشورى في مبايعة الخليفة فرض الشورى عليه في ولاية أمر الرعية ، وليست وسيلة الشورى بعد ذلك إلا مسألة تطبيق وتنفيذ ، سواء كانت وسيلة نظاماً من نظم الانتخاب أو مراجعة بالطريقة التي اختارها عبد الرحمن بن عوف لاستشارة ذوى الرأى وسؤال العامة ، حيث تتيسر الاستشارة والسؤال في الموعد والمكان .

وقد عرفت لكل خليفة طريقة في الاستشارة والمراجعة ، وأمثلها

في رأينا طريقة الفاروق الذي خلقه الله ليقم الدول ويبني قواعد النظام ، فإنه رضى الله عنه كان لا يقصر مشورته على كبار الشيوخ وأئمة القوم ، بل يلتمس الرأى من الشبان أحياناً كما روى يوسف بن الماجشون « فكان إذا أعياه الأمر المضل دعاهم فاستشارهم لحلة عقولهم » .

وكان أسلوبه إذا أراد أن يختار والياً أن يذكر الشرط ويترك للسامعين الاختيار ، وسأله أصحابه مرة : ما شرطك في الوالى الذى تريده ؟ قال : « إذا كان فى القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم ، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم » .

بل ربما استشار الأعداء كما استشار الهرمزان فى الحرب الفارسية ، ثم يعرض المشورة على رأيه ليعلم منها موضع النصيح أو موضع التدليس .

إلا أن الشورى التى أمر بها الإسلام لم تكن مسألة عدد ولا مسألة وزن ، ولكنها مسألة حيوية يراد بها أن تعمل كما تعمل وظائف الأعضاء فى البنية الحية .

فليست كثرة العدد هى مناط الصواب فى الشورى الإسلامية ، لأن القرآن الكريم صريح فى إبطال هذا الوهم ، وآياته البينة واضحة فى التفرقة بين أكثر الأقوال وأصوب الأعمال .

فمنها : « وما يتبع أكثرهم إلا ظناً » .

ومنها : « ولكن أكثرهم للحق بكارهون » .

ومنها : « ولكن أكثرهم يجهلون » .

ومنها : « وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين » .
ومنها : « وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله
إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون » .

ولم تغب هذه الحقيقة عن كبار المصلحين في الإسلام ، ولم
تغب عن أكبرهم وأبرزهم في العهد الحديث الذي ظهرت فيه النظم
النيابية على اختلافها ، ونعني به جمال الدين الأفغانى أسبق الدعاة
إلى الشورى « البرلمانية » مع علمه بما فيها من عيوب .

لقد نظر إلى المسألة نظرة فلسفية فقال من أحاديثه التى سجلها
صاحب خاطرات جمال الدين : « إن وجود بعض المجموع الإنسانى
على شيء واعتقادهم به لا يفيد أحياناً معنى الحق ، وبخاصة حين
يكون رائده مطلق التقيد بالمألوف والتقليد الأعمى بغير حجة ولا برهان .
فالحقائق من أديان ومذاهب ، وقواعد علمية وفنية ، ما ظهرت
واستقرت وتلدونت وانتشرت ، إلا بواسطة أفراد قلائل ، بعد أن قاومها
المجموع بأشد ما لديه من القوة ووسائل القهر .

« فجوبتير — إله الآلهة عند اليونان — لم يجترأ على الكفر
به أحد في عصر التعبد له ، وكان الكهنة ومعهم مجموع الشعب
يتزلون على من يكفر به آيات العذاب ، واليوم يعدون الكفر به من
الإيمان .

« ثم جاء موسى وكفر بفرعون . . .
« ثم جاء عيسى وليس من يؤمن به غير ذلك النفر القليل من

الحواريين ، وقد صرح بأنه أتى ليتم الناموس لا لينقضه ، فكان المجموع من يهود أورشليم مع هذا ألد خصومه . . . ثم جاء محمد وكانت شيعته أفراداً قلائل . . . وكان من يؤمن به عرضة لأنواع العذاب وموضع السخرية والاستهزاء ، واليوم ترى مئات الملايين من الخلق تدين بدين محمد . وأكثر مجموع العالم يدين بتعاليم الثلاثة : موسى وعيسى ومحمد .

« ولو لم تكن تعاليمهم خيراً ، وموافقة لروح الإنسانية ، لما تكاثرتابعوهم على الرغم من مقاومة المجموع ، وعلى الرغم من الاضطهاد والقتل والاستهزاء . . . وهكذا ينبغي أن نعلم أن كل تعليم حق في ذاته - ولو خالف المألوف وقل أنصاره ، فن الحكمة ألا ترفضه لقلة الأشياء والتصراء أو لكثرة جماهير المخالفين . . . فإن تبين منه نور الحق وكان الناظر ضعيف الحكمة لا يجرؤ على مناصرته ومظاهرتة فليصبر حتى تكثر الأعوان ولا يسارع إلى مجازاة الكفران به . . . » .

ثم قال : « وهكذا دعوى الاشتراكية - وإن قل نصرؤها اليوم - لا بد أن تسود في العالم يوم يعمه العلم الصحيح ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد ، ونسمة واحدة ، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع ، وليس بتاج أو نتاج أو مال يدخره ، أو خلم يستبد بهم ، أو جيوش يحشدها ، وغير ذلك من عمل باطل ومجد زائل وسيرة تبقى معرفة لآخر الدهر .

ثم عقب قائلاً : « إن مخالفة المألوف أمر عظيم وما يحتاج إليه

من الجرأة وعلو الهمة أكبر وأعظم . . . ولا تصدق أن أحداً من البشر يمكنه تخطي المؤلف وتسهيل عليه مخالفته ، فهناك عقبة كزود وهوة هائلة لا يجتازها إلا فحول الأبطال ونوابغ الرجال . . . وأعظم مزايا الأنبياء اقتحامهم مخالفة أقوامهم وما كانوا فيه من ضلال . . . ولو لم يكن لهم إلا تلك المزية لأعظم من شأنهم من ينصفهم ولو جحد رسالهم وأنكرهم ، ولو جحد لهم فضلاً كبيراً .

هكذا كان رأى جمال الدين فى مسألة الكثرة والقلّة ، ولم يكن مخالفاً فيه لرأى كبار العلماء فى صدر الإسلام ، فقد كانوا يسمون العامة بالجهلاء بالغوغاء وهى الجراد المخرب ، وكان بن عباس يقول إنهم ما اجتمعوا إلا أضروا وما تفرقوا إلا نفعوا ، لأنهم يتفرقون فيه فيذهب كل منهم إلى عمله . ومع هذا رأى فى الكثرة والقلّة كان المصلح الكبير يطلب النظام البرلمانى ، بل يطلبه مع العلم بعيوبه عند نشأته . إذ قال ، وهو يجاهد فى مطالبته ولاية الأمور بتقرير الحكم الدستورى : « إنكم سترون عما قريب - إذا تشكل المجلس النيابى المصرى - أنه سيكون ولا شك بهيكلة الظاهر مشابهاً للمجالس النيابية الأوروبية ، بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب الشمال وحزب اليمين ، وسوف ترون إذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له فى ذلك المجلس لأن من مبادئه أن يعارض الحكومة . . . » ثم قال : « ليس لى فى هذه الفراسة أدنى فضيلة ، لأن المقدمات الصحيحة هى التى تنتج النتائج الصادقة .

« ومقدمات مجلس نيابى تحدثه قوة خارجة عن محيط الأمة

فتيجتها . . . أنه مجلس لا قيمة له ، وكما أنه لا يعيش طويلاً كذلك لا يغنى عن الأمة قتيلًا .

ثم قال ضاحكاً ضحكة متألم : « . . . نائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيتات مصركم في زمانكم ، هو ذلك الوجيه الذى امتص مال الفلاح بكل مساعيه . هو ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام وهم أسقط منه همه ، هو ذلك الرجل الذى لا يعرف لإيراد الحجة أمام الحاكم معنى . . . ذلك الرجل الذى يرى فى إرادة القوة الجائرة كل خير وحكمة ، ويرى فى كل دفاع عن وطنه قلة أدب وسوء تدبير . . . »
كان هذا علم الرجل بالمجلس البرلمانية وبأقوال الكثرة والقلة ، ولكنه كان مع ذلك يطلب حكم الشورى ويريد قوة خارجة من بنية الأمة ، وينظر إليه ببداهته الصادقة كأنه وظيفة حيوية تعمل عمل الأحياء ولا تدور على الحساب والأوزان .

أو بعبارة أخرى هو قوة بيولوجية وليس بقوة عدد ولا بقوة ميزان . فليس المعول فى الشورى كثرة الجهلاء ، وليس المعول فيه طبقة من الطبقات الممتازة على اختلاف الامتياز بالمال أو بالعلم أو بالسلاح . ولكن المعول فيه على تعاون الأمة بجميع طبقاتها وآحادها كما تتعاون الوظائف الحية فى البنية الحية ، فإنما يكون فضل الممتازين فيه على الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقدر هدايتهم للعامة يكون لهم من « الأصوات » التى تؤمن بهم وتركن إليهم وتقول بقولهم وتهتدى بهليهم ، فإذا أفلحوا فى الهداية فليست كثرة الأصوات

هى الفاصلة، بل الفاصل هنا هو القوة المتجمعة من الهداية والمهتدين... وإذا عجزوا عن الهداية فالجربة هنا جربة عجزهم قبل أن تكون جربة أتباعهم أو من ينبغي أن يتبعهم من أصحاب العدد الكثير ، وفيما أجمعناه من الكلام على الديمقراطية الاجتماعية فى فصل آخر بيان واضح لهذه الحقيقة ، وخلاصتها أن التعاون على النصيحة شرط لقيام الشورى على أساسها الصحيح . أما إذا وقع التخاذل بين الناس وبطلت الثقة بين كبارهم وصغارهم فليست الجائحة هنا طغيان طائفة على طائفة ، أو رجحان عدد على عدد ، ولكن الجائحة الكبرى هى انحلال البنية الحية وانفراط عقد الاجتماع ، ولا تصلح هذه الحالة للشورى ولا للطغيان ، فلا موضع للشورى فى أمة أعضاؤها أشلاء لا تربط بينها روابط الحياة ، ولا خير فى الطغيان بحال من الأحوال .

إن ديمقراطية الأمة السياسية ديمقراطية حياة لا ديمقراطية حساب وميزان ، ومضى تبينت هذه الحقيقة تبينت حكمة الإسلام فى الأمر بالشورى وفى التفرقة بين كثرة الأقوال وصواب الأقوال ، فإنما الصواب لأهل الذكر « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » ، وإنما الفضيلة نادرة فى كل شيء فيه فاضل ومفضل ، وإنما الشورى اجتماع القوة ممن يشير ومن يشار عليه ، وليست هى التنازع والتناوب بين هؤلاء وهؤلاء .

ومن ثم يقول الإسلام : « وأمرهم شورى » .

ومن ثم يقول : « إن أكثر الناس لا يعلمون » .

ومن ثم يقول : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

الديمقراطية الاقتصادية

يقول الغلاة من الشيوعيين إن الديمقراطية مستحيلة مع بقاء الفوارق بين الناس في المال أو في شئون الرزق على العموم .

وحقيقة الأمر أن الفوارق بين الناس متعددة لا تنحصر في شئون الرزق والثروة ، ومنها ما هو فوارق طبيعية تلازم الإنسان ولا تنفصل عنه بقانون أو نظام حكومة ، فما خلا الناس قط ولا يخلون بعد اليوم من فوارق في الذكاء والغباء ، وفي القوة والضعف ، وفي الجمال والقبح ، وفي الهمة والحمول ، وفي النتائج والعقم ، وفيما يتفرع على جميع هذه الصفات من الفوارق اللازمة التي تقل فيها حيل الشرائع والحكومات ، فلا يصح أن يقال إن فوارق المال التي تذهب وتجيء وتتقلب بين الأيدي من زمن إلى زمن هي وحدها مانعة الديمقراطية أن تتحقق على أتمها في المجتمعات الإنسانية ، فإذا جازت الديمقراطية مع فوارق الطبيعة فهي جائزة من باب أولى مع فوارق المال التي لا تستقر على حال .

وقد ثبت من تجارب الناس قديماً وحديثاً أن التفاوت علامة حسنة وليس بالعلامة الرديئة التي نسعى إلى التخلص منها ، فليس من الخبز أن نتخلص منها لو أمكننا ذلك ، لأن الاختلاف بين أبناء النوع

الواحد دليل على التقدم وتعدد المزايا والملكات ، وكلما تشابه أفراد النوع كان ذلك دليلاً على المبوط والإسفاف ، كما يشاهد في التشابه بين الحشرات الدنيا والاختلاف بين الأحياء العليا من جميع الأنواع ؛ ولا سيما الإنسان .

وإذا كان الناس متفاوتين بحكم الطبيعة والاجتماع ، فمن الظلم اليين أن تسوى بينهم وأن تجعل المتقدم منهم كالمتخلف والعامل منهم كمن لا يعمل ولا يحسن العمل ، ومن المسخ للطبائع أن تحرم الفاضل ثمرة فضله وتؤمن الكسلان والبليد على عاقبة كسله وبلادته ، فلا إنصاف لدى كفاءة في هذه المساواة ، ولا فائدة لعاجز فيها ، لأن العاجز لا يسلم من عجزه باختياره ، وكل مانعته من هذا الإجحاف تعجز الأكفاء وتثييط العاملين .

فالديمقراطية لا تناقض الطبيعة ولا تلزمنا أن نمسخها ونمحو الفوارق التي لا تستقيم الحياة بغيرها ، وكل ما توجه الديمقراطية أن يتساوى الناس في عدل القانون وألا تكون الفوارق بينهم سبباً لاستغلال الأقوياء عمل الضعفاء أو لاغتصاب المالكين حق المحرومين . أما الفوارق التي يحىء بها فضل الفاضل وجهد المجتهد وأمانة الأمين وهمة المهام فلا يزيلها من الحياة الإنسانية إلا علو لبني الإنسان .

والمجتمع الديمقراطي الصحيح هو المجتمع الذي لا استغلال فيه ولا قدرة للأغنياء على حرمان الفقراء ، وهذا هو نظام الاقتصاد الذي يحسن بالديمقراطية وينبغي أن نترقى في تقريره وثبته واتخاذة أساساً لكل نظام .

وهكذا شرعت الديمقراطية الاقتصادية في الإسلام .
 فالإسلام يبطل قوة الاستغلال ويقلص حق العمل ، ولا تحتاج
 الديمقراطية إلى أكثر من هاتين القاعدتين لكي تستقر عليها أحسن قرار .
 يأمر الإسلام بتوزيع المال : « كي لا يكون دولة بين الأغنياء
 منكم » كما جاء في القرآن الكريم .
 ويكره الإسلام كثر المال : « ولذين يكتزون الذهب والفضة
 ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » .
 ويكره طغيان الغنى : « إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » .
 ويكره أن يصبح المال تجارة فن ثم حرم أكل الربا أضعافاً
 مضاعفة : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا
 الله لعلكم تفلحون » . . . « وما آتيت من ربا ليربو في أموال الناس فلا
 يربو عند الله » .
 ويحرم الإسلام تبعاً لذلك بيع العين بالعين إلا سواء بسواء وبدلاً
 بيد ، لأن اختلاف السعر هنا باب للاستغلال . قال النبي عليه السلام :
 « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُرُّ بالبُرِّ والشعير بالشعير والتمر
 بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى » .
 وكذلك يحرم الاحتكار لرفع الأسعار . قال النبي عليه السلام :
 « الجالب مرزوق والمحتر ملعون » ، وقال عليه السلام : « من احتكر
 طعاماً أربعين يوماً بريد به الغلاء فقد برئ من الله وبرئ الله منه » .
 ومع تحريم الاستغلال يقلص الإسلام حق العمل ويفضل كسب

على كل كسب : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » .
ومن سنن الإسلام قول النبي عليه السلام : « إن أفضل الكسب كسب الرجل من يده » وإن « الله يحب العبد المحترف ويكره العبد البطال » . . . وذكر أمامه رجل جلد قوی فقال بعض صحبه : لو كان جلده وقوته في سبيل الله ؟ فقال عليه السلام : « إن كان خرج يسعى على أولاد ضعاف فهو في سبيل الله ، وإن كان على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله » .

ومن أكبر المحرمات في الإسلام أن يعيش الإنسان بالمال الباطل وأن يتخذ سبيلاً إلى سيطرة الحكم ورشوة الحكام . . . « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام » .

هذه هي الديمقراطية « الاقتصادية » في الإسلام ، ولن تقوم ديمقراطية « اقتصادية » على قاعدة أقوم من هاتين القاعدتين : تحريم الاستغلال وتقديس العمل ، ولن تلمح الديمقراطية يوماً إلى أمل أكبر من تكوين مجتمع يبرأ من المستغل والمتبطل وتدور الثروة فيه بين الأيدي كافة ولا تنحصر فيه بين الأغنياء .

ولم تقف « الديمقراطية الاقتصادية » في الإسلام عند تحريم الاستغلال وتقديس العمل وكراهة التبطل وكثرة الأموال ، بل هي تحسب الحساب الأوفى لمن يعجزون عن العمل غير متبطلين ولا متواكلين ، وتفرض لهم فريضة الزكاة وتجعلها لهم حقاً معلوماً في كل مال .

إن منع الغبن هو غاية كل نظام صالح سواء أسمىناه بالديمقراطية أم سميناه بما شئنا من الأسماء ، ولكن منع الغبن لا ينتهى عند منع استغلال القوى للضعيف أو منع تسخير الغنى للمحروم ، فهناك غبن كهذا الغبن أو أشد منه لإضراراً بالمجتمع وأسوأ منه عاثلة عليه ، وهو أن تحرم المجتهد ثمرة اجتهاده وتحول بين صاحب المزية ربحه امتياز ، وأظلم المجتمعات هو المجتمع الذى يزعم أنه يحارب الحرمان ثم يحرم المجتهدين والممتازين ويسوى بينهم وبين الكسالى والعاجزين ، وديمقراطية الإسلام تمنع الغبن فى جميع صوره وجميع مآتبه ، فتمنع غبن القادر كما تمنع غبن العاجز وتنكر الاستغلال كما تنكر الإجحاف ، ولهذا تعترف بالفوارق والدرجات ، وتقرر حقيقتها التى لا سبيل إلى الغفلة عنها ، وهى حقيقة ملحوظة فى شئون الرزق وفى غيرها من الشئون ، فما من طائفة من الناس تتساوى بين آحادها ولو كانوا من الأنبياء المرسلين أو من المجاهدين المجتهدين أو من العلماء العاملين .

« ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون » .

« تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » .

« فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدین درجة وكلاً »

« وعد الله الحسنى ، وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجراً عظيماً » .

« ولكل درجات مما عملوا وليوفيهن أعمالهم وهم لا يظلمون » .

« والذين أتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير » .

وهذه الآيات تقرر حقيقة التفاوت بين الناس أنبياء وعلماء
ومجاهدين وعاملين ، غير منظور فيها إلى الوجهة المالية خاصة ، بل منظور
فيها إلى الواقع الذي لا معنى له في حالة من حالات الحياة الإنسانية
على التخصيص ، ولا معنى لتقرير هذه الحقيقة في جميع الجوانب
وإنكارها في جانب الكسب والرزق ، وهو جانب لا يخرج عن سنن
الطبيعة ولا تبطله الشرائع كائناً ما كان أساسها الذي تقوم عليه ، ولها
قررتها ديمقراطية الإسلام أيضاً ، وجاءت في الكتاب العزيز آيات من
قبيل ما تقدم تنص على القوارق بين الناس في المساعي والمكاسب
والأرزاق .

« والله فضل بعضكم على بعض في الرزق » .
« نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق
بعض درجات » .
« ولا تمننوا ما فضل الله به بعضكم على بعض » .

ويجوز أن تسريح فئة من الناس إلى نحو هذه القوارق إن استطاعت
محوها ، ولكنها الفئة التي لا أمل فيها ولا خير فيها ، فلا ترجو الخير
لنفسها ولا تحبه لغيرها . أما من يرجو خيراً من عمله واجتهاده فهو
أول مغبون بمحوها وإبطال آثارها ، وقد يكون الفقير المجتهد أحد المغبوبين
بما يضيع عليه من ثمرة اجتهاده وإغلاق باب الرجاء في وجهه ، لأن
الفقير بغنى والغنى يفقر ، ولم يزل غنى الأغنياء وفقر الفقراء دواليك

من جيل إلى جيل على تقادم الزمن واختلاف المجتمعات ، فما من قرية يحصرها العارف بتاريخها إلا وجد فيها أغنياء كان آباؤهم إلى زمن قريب من الفقراء ، ووجد فيها فقراء كان آباؤهم إلى زمن قريب من الأغنياء .
وتلك الأيام ندلوها بين الناس ، فن أراد أن يقف بها على حالة واحدة فغبن الفقير العامل من وقفها كغبن الأغنياء ، أو أسوأ منه عقي لأن الفقير العامل هو الكاسب بتغيير حاله وهو الذى يتقطع به الأمل إذا امتنع عليه التغيير والتبديل .

* * *

ولقد خاض الفلاسفة المحدثون كثيراً في كلام طويل عريض عن العدل والمساواة ، فلم يبلغوا من إقامة حدود العدل والمساواة ما بلغه الإسلام بالديمقراطية الإسلامية ، فهل العدل هو المساواة ؟ وهل المساواة مرادفة للعدل في معناها ؟

بعض المساواة ، عدل لاشك فيه ، وبعضها كذلك ظلم لاشك فيه ، لأن مساواة من يستحق بمن لا يستحق هي الظلم بعينه ، والمساواة بين جميع الأشياء هي العدم المطلق . إذ لا بد من اختلاف ليقال هذا شيء وذلك شيء ، فإن لم يكن اختلاف لم يكن شيء ، وإنما هو العدم المطلق الذى لا محل فيه لموجود .

والإسلام يشيد بالعدل ويوجه ويكرر الدعوة إليه : يوجه بين العدر وعدوه : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى » .

ويوجه بين القريب والغريب وبين الغنى والفقير : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا ، فإن الله كان بما تعملون خبيراً » .

ويوجه في المعاملات وفي الأحكام : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » .

ويوجه في دعوة الأنبياء والهداة : « فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم » .

ولا يسوى بين جائر وعادل : « هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم » .

والعدل مفهوم إذا تساوى الناس في أمور ولم يتساوا في أمور أخرى ، ولكنه غير مفهوم إذا عمت المساواة في جميع الأمور وجميع الحالات ، لأنه لا معنى في هذه الحالة للموازنة بين القيم والأقدار .

أما الأمور التي يتساوى فيها الناس جميعاً فهي الحقوق العامة التي تحمي كل إنسان أن يبغي عليه أحد ، وقد نادى بها القرآن الكريم على أوفائها : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

وأكد النبي عليه السلام هذه المساواة في أحاديث متعددة منها

قوله صلوات الله عليه : « أيها الناس إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ؛ كلكم لآدم وادم من تراب ، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى » .

والتقوى في الإسلام كلمة جامعة لكل ما يتقيه الإنسان من تبعات وحدود ، فلا فضل لإنسان على إنسان إلا بما ينهض من تبعات ويرعاه من حدود .

وقد تولى الخلفاء عملهم على هذا الحكم ؛ فأقسم عمر رضى الله عنه : « والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة . فإن من قصر به عمله لا يسرع به نسبه » .

وهذه هي المساواة التي تجب في الشريعة الصالحة ، ولا غبن فيها على أحد من القادرين ولا من العاجزين .

أما المساواة التي فيها الغبن الخيم العقبي فهي المساواة التي تبطل مزايا العمل وفضائل الرجحان وتقعذ ذوى المساعي عن مساعيهم ، ويزعم الداعون إليها كما تقدم ، أنهم يحاربون الحرمان فيحرمون القادرين الذين ينهضون بأعبائهم وأعباء بني الإنسان .

ولا غبن في مبادئ الإسلام على أحد من هؤلاء ، ولا غبن فيه على أحد غير هؤلاء ، فالديمقراطية الاقتصادية في الإسلام هي الديمقراطية التي يحمدها الكبير والصغير ، ويرتضيها كل عامل يريد أن يطمئن على جزاء عمله ، بل يرتضيها العاجز عن العمل ولو كان كلاً على غيره ، لأنه صاحب حق معلوم في أموال الأمة بأسرها ، وإنما ينكرها العاجزون

الذين يقرنون العجز بالحسد والشر ، فلا يجلبون الخير لأنفسهم ولا يطبقون الخير عند غيرهم ، ولن يوصف الحكم الذى يقوم على الحسد والشر بصفة الديمقراطية ولا بصفة الإنسانية ، وليس مع الحسد والشر عدل ولا مساواة .

الديمقراطية الاجتماعية

قبل أن تنشأ في الأمة ديمقراطية سياسية ، يجب أن تسبقها الديمقراطية الاجتماعية التي تتمثل في تعاونها بالفكر والشعور على قضاء حقوق المجتمع وأداء فروضه واجباته ، وأن تكون وظائف المجتمع عملاً لا يتوقف على إرادة الحاكم أو نظام الحكومة ولا يستأثر به أحد دون أحد ، ولا طائفة دون طائفة ، بل موزع بين أبناء الأمة بأسرها كل فيما يستطيع وكما يستطيع .

والتعاون بالرأى والعمل والخلق والشعور فريضة على كل فرد في الجماعة الإسلامية ، يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها ، وما هلكت أمة بتواصي أبنائها بالحق ويتناهون عن الباطل ، وقد دالت الدول كما جاء في الكتاب الكريم لأهمهم : « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » .

والناس جميعاً في خسر : « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » .

ولا نجاة لإنسان إلا أن يقتحم عقبة الإيمان : « وما أدراك ما العقبة ؟ فك رقية أو إطعام في يوم ذي مسغبة ، بنيماً ذا مقربة أو مسكيناً

ذا مترية ، ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة .
 فيتساوى التعاون بالإحسان والتعاون بالوصية ، وعلى الناس جميعاً
 أن يتعاونوا على جلب الخير ودفع الأذى : « وتعاونوا على البر والتقوى
 ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

ويقض على كل مجتمع أن يسمع فيه الأمر بالمعروف والنهي
 عن المنكر سواء من الحاكمين أو غير الحاكمين : « ولتكن منكم أمة يدعون
 إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » .
 ولا تكون الأمة خير أمة إلا بهذه الفضيلة : « كنتم خير أمة
 أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

وإذا وجب الجهاد في أحيان ، فالتذكير والنصيحة واجبان في جميع
 الأحيان : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم
 طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليها لعلهم يحذرون » .
 فهذا نفي وذاك نفي ، ولهذا عبر الكتاب الكريم عنهم « بالنفر »
 لأنهم جند ينفرون للجهاد في سبيل التبشير والإنذار والتبصير .

ولا شك أن علماء الأمة هم المتدبون للنصح والتذكير ، ولكن
 طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة كما جاء في الحديث الشريف ،
 فليس في الإسلام طائفة تستأثر بمهمة من مهام المجتمع كله أو بعضه ،
 ولكنها حقوق أو فروض موزعة على كل قادر ، وباب القدرة مفتوح
 للمجموع ، وباب العلم في كل مكان حيث كان : « اطلبوا العلم ولو في
 الصين » و : « خذ الحكمة ولا يضرك من أى وعاء خرجت » .

إن الدعوة إلى التناصح والتأزر مؤكدة مشددة في القرآن الكريم ، ولكن الأحاديث النبوية تعود إلى توكيدها وتشديدها في خطاب الخاصة والعامة ، وجماعها قوله صلوات الله عليه : « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم » . بيان للعمل وأثره في الخالتين ، فالناس بخير ما تذاكروا وتشاوروا وتواصوا وتعاونوا ، فإذا فرطوا في شيء من ذلك فقد تولاهم شرارهم فلا تستجاب فيهم دعوة الأبرار .

والمجتمع الذي يؤثر كل فرد فيه بهدايته والاستماع لمن يهديه غنى بالديمقراطية الاجتماعية عن كل نظام من نظم الديمقراطية السياسية ، لأن الأمة كلها في ذلك المجتمع حاكمة محكومة ، وأمرة مأمورة ، وناهية منية ، فلا محل فيها لطغيان أو استئثار .

وقد كان من اليسير في عهود الخلفاء الراشدين أن يتصدى أصغر الناس لتذكير أكبر الناس ، وكان أشدهم بأساً عمر بن الخطاب ، فكان مع هذا يستدعى إليه من يذرونه ويذكرونه ويقول على الملأ : « رحم الله امرأ أهدى إلينا عيوبنا » ويحمد الله أن يكون في الأمة من يقوم الخليفة بسيفه إذا رأى منه عوجاً ، وينهى الناس عن المغالاة بالهور فتتلو امرأة عليه الآية : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيت إحداهن قطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً » فيقبل منها الزجر ويقول مسترجعاً : « كل الناس أقره منك يا عمر » .

كان هذا في عهود الخلفاء الراشدين عامة ؛ فكان الناس يرونه ويسمعونه الديمقراطية في الإسلام

ولا يستغريونه لأنه لم يخرج بهم في صدر الإسلام عن مألوف ما اختبروه وانتظروه ، ولكن الأمرين بالمعروف والناهي عن المنكر لم يعدموا قط قوة يقابلون بها السلطان الفصوي والحاكم الظلوم فلا يملك بين يديها غير الإصغاء والتسليم .

فلم يكن ملك من ملوك بني عثمان أدهب جانباً من سليم الأول الملقب بالعبوس ، ولم يكن أسرع منه إلى القتل والنفي والتنكيل ، وحدث يوماً أنه أمر باعتقال مائة وخمسين من أمناء الخزانين بغير حجة قائمة ، وعلم المفتي علاء الدين الجمالي بأمره فنهض لساعته إلى ديوان السلطان ، وكان حضور المفتي إليه أمراً نادراً غير مألوف في ذلك الزمان ، فاضطرب الوزراء وعلموا أن خطباً جلالاً قد جاء به في ذلك اليوم على غير العادة . فسألوه فطلب لقاء السلطان ، وما هي إلا لحظة حتى جاءه الإذن وحده بالدخول إلى الحضرة السلطانية .

قال المفتي : قد سمعت أنك أمرت بقتل مائة وخمسين رجلاً لا يجوز قتلهم شرعاً فعليك بالعفو عنهم .

فظهر الغضب على وجه السلطان وقال له محتدماً : إنك تتعرض للحكم وليس ذلك من عملك .

قال المفتي : كلا ! إنما أتعرض لأمر آخرتك وهذا من عملي ، فإن عفوت نجوت ، وإن أبيت حل بك عقاب الله .

فهذا الجبار وتطامنت نفسه ، ولم يخرج المفتي من حضرته حتى كان الأمر السلطاني بالعفو عنهم قد صدر معه أمر بإعادتهم إلى

عملهم ، ولكن السلطان توعدهم بالتعذيب لتقصيرهم في خلعهم ، فقال المفتي : هذا جائز . لأن التعزير مفوض إلى رأى السلطان .

وحدث في مصر على أيام الملك الكامل أنه أراد أن يؤدي شهادة بين يدي القاضى شرف الدين محمد بن عبد الله الإسكندري فأبى القاضى شهادته متلفاً في الاعتذار ، وقال له : إن الملك يأمر ولا يشهد . فأصر الملك على الشهادة وقال : بل أشهد . فهل تقبلني أو لا تقبلني . فلم يسع القاضى إلا أن يصارحه برأيه وأجابه : كيف أقبالك وعجبية — المغنية — تطلع عليك بجنكها كل ليلة وتنزل وهي تمايل مسكرى . . . فشمته الملك بكلمة فارسية أعلن القاضى بعد سماعها أنه اعتزل القضاء وانصرف لا يلوى على أحد . فذهب إليه الملك يسترضيه خوفاً من إشاعة الخبر ، وأعادته إلى خير مما كان عليه .

وقد كان من علماء مصر من يجبه طغاة المماليك إذا جاروا على الناس في طلب المال ، فإذا اعتذروا بالحاجة إلى الصرف في شئون الحكم ، قالوا لهم : بل عليكم أن تعيشوا كما يعيش النامس وتنفقوا كما ينفقون ، وليس لكم أن تسلبوا المال لتنفقوه على القصور والحوارى وآتية الذهب والفضة ، وتستمرثوا به البذخ الذى يغضب الله ويثقل على خلق الله .

* * *

ومن حق المؤرخ أو الباحث في شئون الاجتماع أن يتعرف الحقائق في هذه الزواجر ويستقصى أسباب فعلها ودواعي نجاحها في قمع الطغاة وتخويف من لا يخافون من خالق أو مخلوق ، فالسلطان

سليم كان يحسب ذلك الحساب لرجال الدين لأنه كان يطلب الخلافة ويريد أن يقيم خلافته العثمانية على بقايا الخلافة الفاطمية ، والملك الكامل كان يعلم مكانة القاضي الإسكندري ويخشى أن تشيع عنه قصة المغنية إذا شاع نبأ اعتزال القاضي ولا بد أن يشيع ، وأمراء المماليك كانوا يعلمون أن فتاوى العلماء تخلع السلاطين في عهدهم فضلاً عن الولاة ، ولكن هذه العوارض تتكرر في كل زمن وفي كل أمة ، وليس من اللازم أن تكون كل دعوة إلى المعروف أو إلى النهي عن المنكر مقبولة لأن القابلين لها يعرفون المعروف وينكرون المنكر ، وإنما اللازم دون غيره أن تكون للدعوة قوتها وأن يكون الداعي قديراً عليها موثقاً بتزاهته فيها ، وهى ولا ريب تصيب في كل آونة ، وتنفع المجتمع في كل دولة ، ولكن الآفة أن يكون تقصير الولاة مقروناً بتقصير الدعاة .

هذه الوظيفة الكبرى هى حياة المجتمع التى لا تعلها حيل السياسة فى اتقاء الفتنة وصيانة الدولة ، وشرعها فى الإسلام مقصود به منع الفتنة لا التحرش بها والتطوع لإثارتها : « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » فإن لم تكن دعوة ولا اتقاء فتنة فهناك خطر الأخطار وولاية الأشرار ، وصدقت نبوءة النبي حيث يقول : « لتدعون إلى المعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم . فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم » .

الأخلاق الديمقراطية

إذا وصفت الأخلاق بالديمقراطية سبق إلى الذهن معنى هذه الصفة بغير حاجة إلى المراجعة ، وفهم السامع أن الأخلاق الديمقراطية هي التي تسري في مجتمع لا سيادة فيه لطبقة على طبقة ولا استئثار فيه بالسلطة لأحد دون أحد ، فكل ما يحمل بإنسان أن يتحلى به من الشماثل والسجايا بينه وبين قومه فهو جميل بكل إنسان .

وقد أمر الإسلام بأخلاق ونهى عن أخلاق ، وكل أوامره ونواهيه موجهة إلى الناس أجمعين ، وصالحة للآخذ بها في مجتمع قائم على المساواة في الحق ، وعلى التعاون بين الأقوياء والضعفاء .

وتتلخص الأخلاق الإسلامية — وإن شئت فقل الأخلاق الديمقراطية — في كلمة واحدة : وهي السباحة . فما من صفة أمر بها الإسلام إلا جاز أن توصف بالسباحة ، وما من صفة نهى عنها إلا كانت على اليقين مجافية للسباحة داعية إلى نقيضها .

ولا تتطلب الديمقراطية « خلقاً مثالياً » أرفع من السباحة ، لأنه أجل صفة يتصف بها قوم متعاونون ، وإن تفرقوا في الأقدار والأعمال .

على الكبير أن يرحم الصغير وعلى الصغير أن يوقر الكبير :
« ومن لم يرحم صغيرنا ويعرف حق كبيرنا فليس منا » كما
قال عليه السلام .

والكبرياء خلعة ذميمة : « إن الله لا يحب كل مختال فخور » .
والقول الحسن واجب : « وقولوا للناس حسناً » .

وليس لأحد أن يسخر من أحد : « لا يسخر قوم من قوم عسى
أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ،
ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب » .

والمرء على صاحبه حق في مغيبه كحقه في حضوره : « ولا تجسسوا
ولا يغتب بعضكم بعضاً » .

وتعد آداب التحية والمجاملة من الفرائض التي يأمر بها الكتاب
والسنة : « فإذا حُيِّمَ بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها » .
« يأياها الذين آمنوا لا تلمخلوا ييوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا
وسلموا على أهلها » .

وقال غير واحد من رواة الحديث من صحابة النبي : « أمرنا
رسول الله بعبادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس وإجابة
الداعي وإفشاء السلام » .

ويوجب الإسلام الإحسان كما يوجب العمل ، فالغنى مأمور
بالإتفاق : « لينفق ذو سعة من سعته » .

ولكن قبول الصدقة مكروه إذا استطاع الرجل عملاً يغنيه عنها :

« لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغتو إلى الجبل فيأتي بحزمة حطب فيسيعها فيكف الله بها وجهه خيرٌ له من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعه » .
والحقوق موفاة لذويها ، فلا تظلم في الدين ولا تكران للمعروف ،
ولكنه وفاء على المودة والمعونة لا على البغضاء والشحناء ، فمن البخل الملموم أن يغفل المرء في مقاضاة غريمه و : « حسب امرئ من البخل أن يقول آخذ حتى كله ولا أدع منه شيئاً » و « من نفس عن غريمه أو محبا عنه كان في ظل العرش يوم القيامة » .

وعلى المؤمن أن يكون من « الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس »
لأنها صفة القوى القادر وليست بصفة الجبان الخائف ، إذ « ليس الشديد بالصرعة . إنما الشديد من يملك نفسه عند الغضب » .

واشتملت السنة النبوية على تفصيلات من هذه الآداب الأخوية
لم تخرم شيئاً مما يحسن بالمرء في مجلسه أو قيامه : « فنهى عليه السلام
أن يجلس الرجل بين الرجلين إلا بإذنهما » وقال : « يسلم الصغير
على الكبير ، والمار على القاعد ، والقليل على الكثير ، والراكب
على الماشي » .

وعلى توكيد الصدق في آيات الكتاب وأحاديث النبوة . قال
عليه السلام في الإصلاح بين الناس : « لا أعده كاذباً الرجل يصلح
بين الناس ويقول القول ولا يريد به إلا الإصلاح ، والرجل يقول
في الحرب ، والرجل يحدث امرأته والمرأة تحدث زوجها » .
والرفق بالناس مطلوب حتى في أداء الفريضة و « إذا أم أحدكم

الناس فليخفف ، فإن فيهم الصغير والكبير ، والضعيف والمريض ،
 وذا الحاجة . وإذا صلى لنفسه فليطول ما يشاء .
 وتعام الأدب أن يلتزمه الإنسان مع خادمه على طعامه : « إذا
 جاء خادم أحدكم بالطعام فليجلسه ، فإن أبى فليناوله » .
 وقوام هذه الآداب كلها في الأحاديث الشريفة أن « الحياء زينة »
 وفي الكتاب الكريم : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » .

* * * *

إن وقائع التاريخ تروى لنا المئات من المواقف التي اتبعت فيها
 هذه الآداب عملاً عن طوعية ومحبة ، ولم يكن قصارها أنها أمر ونهى
 باللسان أو حرض على المثل الأعلى الذي يطلب ولا يدرك بين الناس .
 كانت الديمقراطية المثالية في آداب السواك والمعاملة هي شرعة
 الواقع في عهد النبي وخلفائه وتابعيه .

كان عليه السلام لا يميز في مجلس ، ويمحيء الغريب فيسأل :
 من منكم محمد بن عبد الله ؟ فيقول صلوات الله عليه : قد أجبتك ،
 فيعرفه بجوابه عليه .

وأراد كعب بن زهير أن يعرفه في مجلسه لينشده قصيدته في الاعتذار
 إليه ، فوصفوه له بأوصافه وبمن يجلس على مقربة منه .

وكان الخليفة الأول يحلب لبحاراته الضعاف ، ويتزل عن ثروته
 وعن تجارته ليحتسب الخدمة بما دون الكفاية .

وكان عمر بن الخطاب يبادل خادمه الركوب مرحلة بمرحلة ،

وينام إلى جانب المسجد فلا يهتدى إليه الغريب بغير هداية ،
 ويعيش على طعام يعافه أتباعه ، ويباغ من ذلك أن يعجب له من
 هو مثله في التقوى والإيمان كأبي عبيدة بن الجراح : رآه في بعض
 طرق الشام قد انحط عن بعيره ورد الخطام على عنقه وحسر عن
 ساقيه ليعبر ضحضا حاقا فقال له : يا أمير المؤمنين ! أتفعل هذا
 ولك الكفاة من أصحابك وأنت يلزأ عدو يذل بمنه وقدرته ؟ فقال
 عمر : « اسكت يا ابن أخي عامر ! والله ما أعزكم الله بعد الذلة ،
 وكثركم بعد القلة إلا بالخنوع والاستكانة ، فإن تروموا العز بغيرها
 تهلكوا في يد عدوكم » .

وقد كانت السنة في آدابهم أن يشتد من يشتد على نفسه ولا يلزم
 غيره شدته في غير فريضة واجبة . فالمقام يلزأ العدو الذي يذل
 بمنه وقدرته حجة سمعها عمر من معاوية حين رآه في موكب الولاية
 بالشام ، ولكنه لم يتخذها حجة لنفسه حين أشار إليها أبو عبيدة ،
 وهو أمين الأمة كما لقبه النبي وذكره الفاروق .

ومن العسير أن تتفق على « الديمقراطية » آداب قوم ونظام
 اجتماعهم وقواعد سياستهم وعقائد ضمائرهم كما اتفقت في ديمقراطية
 الإسلام .

التشريع

إذا كان للتشريع الديمقراطي وصف ينحصر في كلمة واحدة فهذه الكلمة هي « العموم » .

عموم المصدر ، وعموم التطبيق أو السريان .

وقد تختلف الشرائع سعة وحرصاً ، أو تختلف سباحة وشدة ، أو تختلف تقدماً وتأخراً ، ولكن هذه الاختلافات كلها لا تنفي عنها صفة « الديمقراطية » إذا كانت عامة في مصدرها ، عامة في تطبيقها وسريانها . فالمعول في التشريع الديمقراطي على عموم الاتفاق عليه وعموم الخضوع لأحكامه ، وكل ما عدا ذلك فهو فروق في صناعة التشريع أو غايته ، وليست فروقاً في صفة الحكومة التي تتولاه .

والمقصود من التشريع العام في مصدره أنه تشريع لا تحتكره طائفة مقفلة ، أي طائفة لا يدخلها أحد من خارجها ، كطوائف النسب أو المزايا الموروثة أو كل طائفة تقصر الانتماء إليها على شروط لا تتحقق لكل إنسان بالعمل والعلم والاجتهاد .

فطائفة العلماء والفقهاء ليست من الطوائف المقفلة ؛ لأن العلم

والفقه صفتان يكسبهما كل من تعلم وتفقه .

وظائفة النواب المنتخبين ليست من الطوائف المغفلة ، لأنها تتكون بالانتخاب ويتغير تكوينها من حين إلى حين .

أما عموم التطبيق والسيان فهو التسوية بين الناس جميعاً في الخضوع لأحكام القانون وعقوباته ، فلا يستثنى منهم أحد لسبب من أسباب النسب أو الوجهة أو الثروة ، ولا يعفى من عقاب جريمة لأن العدوان مقبول من بعضهم محظور على الآخرين .

والتشريع الإسلامي ديمقراطي بعموم مصدره ، ديمقراطي بعموم تطبيقه وسيارته ، فلا تمييز فيه بين الناس لاختلاف النسب أو اختلاف الطبقات .

مصدره الكتاب والسنة والإجماع ، والقائم به الإمام ومن يستعين بهم من ذوى الرأى والمعرفة والخبرة . وحكم الكتاب والسنة واحد بالنظر إلى المسلمين جميعاً ، وحكم الإجماع هو حكمهم بأنفسهم ، متفقين عليه كما شرعوه .

وكل وال كفاء للولاية مأذون له ، بل مقروض عليه ، أن يجتهد إذا طرأت له قضية لم يجد حكمها فى الكتاب والسنة .

بعث النبي عليه السلام معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له : كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال بكتاب الله . قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد فى سنة رسوله ؟ قال : أجتهد رأى ولا ألو .

وكلام الحاكم في غير مقام التشريع غير ملزم لأحد من المحكومين ، فكان رسول الله عليه السلام يستحسن شيئاً ثم يعدل عنه ويقول لأصحابه : أنتم أعلم بأمور دنياكم ، كما حدث في مسألة تأييد النخل . ومن ذاك في أحكام الخلفاء أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه مر ببائع في سوق المصلى وبين يديه غراوتان فيهما زبيب ، فسأله عن سعرها فسعر له مدين لكل درهم ، فقال له عمر : قد حُدِّثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زيباً وهم يعتبرون سعرك ، فإذا أن ترفع السعر وإما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت ، فلما رجع عمر حاسب نفسه ثم أتى البائع في داره فقال : إن الذى قلت لك ليس بمعرفة منى ولا قضاء ، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد ، فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع .

أما سريان التشريع على جميع الناس فلا محل للاختلاف فيه بين أحد وأحد بعد سريانه على النبي نفسه ومن عاش معه من أصحابه ، وقد قال عليه السلام في مرض الوفاة : « أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منى ، ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منى ، ومن أخذت له مالاً فهذا مالى فليأخذ منه ولا يخش الشحنةا فهي ليست من شأنى . . . » .

وقد قال عليه السلام لمن سأله أن يعنى فاطمة المخزومية من العقاب : « إنما أهلك من كان قبلكم أنهم إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد . » .

ولأن حكم عمر في التسوية بين المالك والسوقة وبين الوالى وفرد من رعاياه هو مثال المساواة التى تحسب من الأمانى فى أعدل تشريع يسنه الديمقراطيون .

وللإجتهاد قواعد من خير القواعد أو الحكم maxims التى يتوخاها المشترعون فى تقرير أحكام القوانين .

أولها اليسر وتفضيل السماح على التحريم حيث أمكن السماح .
فمن آيات الكتاب : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . .
و « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » و « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » .

وقال عليه السلام : « أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته » .

وفى حديث عائشة رضى الله عنها : « ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً ، فإن يكن إثماً كان أبعد الناس عنه » .

ومن حكم الفقهاء أن « المشقة تجلب التيسير » وأن « الضرورات تبيح المحظورات » وأن « العادة المطردة تنزل منزلة الشرط » وأن « المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً » وأنه « لا يجوز إقامة الحد مع احتمال عدم الفائدة » وأنه « لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان » .
ومرجعهم جميعاً فى تقدير العادات إلى قوله عليه السلام : « ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن » . . . و « لا تجتمع أمتى على ضلالة » .

ومن القواعد المسلمة بنص الحديث الشريف وسوابق التنفيذ في عهده عليه السلام قاعدة : « درء الحدود بالشبهات » .

جاء في بدائع الصنائع للكاساني : « والحدود لا تستوفى مع الشبهات ، وقد روى أن ماعزاً لما أقر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزنا لقته الرجوع فقال عليه الصلاة والسلام لعلك قبلتها . لعلك مسستها ، وقال عليه الصلاة والسلام لتلك المرأة : قولى لا . ما إخالك سركت » وهذا هو السنة للإمام إذا أقر إنسان عنده بشيء من أسباب الحدود الخالصة أن يلقيه الرجوع درءاً للحد كما فعل عليه الصلاة والسلام في الزنا والسرقة ، وسواء رجع قبل القضاء أو بعده ، قبل الإمضاء أو بعد إمضاء ثم الرجوع عن الإقرار قد يكون نصاً وقد يكون دلالة بأن أخذ الناس في رجمه فهرب ولم يرجع حتى لا يتبع ولا يتعرض له ، لأن الحرب في هذه الحالة دلالة الرجوع ، وروى أنه لما هرب ماعز ذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « هلا خليت سبيله » . دل أن الحرب دليل الرجوع وأن الحرب مسقط للحد .

وقد أسقط الخلفاء الراشدون حد السرقة وغيره للضرورة كما فعل عمر بن الخطاب في عام المجاعة ، وأخذت الدولة العثمانية بهذه القواعد عند تقنين القوانين وتنظيم الأحكام في مجلة الأحكام العدلية منذ نحو مائة سنة ، ولم تنقيد بالقول الأشهر على النوام ، بل تركت الأشهر في حكم وأخلبت بما هو أقل منه شهرة وتداولاً مراعاة للعرف

والضرورات العصرية .

وحق الإمام واسع في عقوبة التعزير، وهي عقوبة تشمل الحبس والجلد والغرامة والنفي من البلد ، وهذا الباب— مع حق الإمام في مراعاة الضرورات ، ومراعاة عرف الإجماع أو ما يقرب من الإجماع . — يسمح باختيار التشريع الذي يصلح لكل زمن ولكل بيئة ، ويسبق الديمقراطية إلى غايتها من التشريع والتعميم وغايتها من التحليل والتحریم .

وفي هذا المعرض مجال لبيان التجنى ممن يزعمون أن أحكام الإسلام حالت بينهم وبين مراعاة أحوال العصر في التشريع ، ومنهم لورد كرومر الذي أخذ على الشيخ العباسي مفتي الديار المصرية (١٨٩٠) أنه سئل عن عقاب العصابات من اللصوص وقطاع الطرق فقال مستشهداً بالقرآن الكريم : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض . ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم . إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم » .

فهذه الآية على التخصيص تمنع أمثال كرومر من واضعي النظم الحديثة من أن يتجنوا على التشريع في الإسلام أو يتهموه بالحجر على الحكومات في وضع القوانين الملائمة لكل زمن . فإن عقوبات هذه الآية تتفاوت من القتل إلى النفي إلى الغزو بعد التوبة ، والنفي يشمل السجن والحبس والإقصاء ، فليس ما يمنع الحاكم أن يختار

من هذه العقوبات ما يلائم الجريمة ويلائم البيئة التي تقع فيها ، وقد نأفق من ساسة الأوربيين من يزعم أنه لم ياجأ في بلاد الحضارة فضلاً عن البلاد الهمجية إلى أقسى هذه العقوبات باسم الحملات التأديبية أو باسم القصاص من جنس العمل ، وقد صدر الحكم على قاتل كليبر بقطع اليد والجلوس على الخازوق والإحراق ، وقد أمر كرومر نفسه بإحراق عصابة من اللصوص كانت تختفي بين القصب وتمتع فيه عن الشرطة ، ولم يكن بالحاكم الذي ينفذ حكم الآلة حاجة إلى نفاق كهذا النفاق ، لأنه مفوض في الاختيار بين أقسى العقاب وبين أهونه وبين ترك العقاب جملة إذا تاب المجرمون توبة نصوحاً لندمهم وارعائهم عن الإجرام لا لحوفهم من الجزاء .

وقلنا في ختام باب العقوبات من كتابنا الفلسفة القرآنية : إننا « ننتهي من ذلك كله إلى نتيجتين يقل فيهما الخلاف حتى بين المسلمين وغير المسلمين ، وهما أن قواعد العقوبات الإسلامية قامت عليها شئون جماعات من البشر آلاف السنين وهي لا تعاني كل ما تعانيه الجماعات الحديثة من الجرائم والآفات ، وأن قواعد العقوبات الحديثة لم تكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة وكانت تنافي مقتضيات العصر في ذلك الحين ، ولكن القواعد القرآنية بما فيها من الحيطة والضمان ومباحات التصرف الملائم للزمان والمكان قد صلحت للتطبيق قبل ألف سنة ، وتصلح في هذه الأيام ، وبعد هذه الأيام » .

وينبغي أن يكون الاجتهاد جائزاً في كل عصر بل فريضة

واجبة على كل من يخاطبه القرآن الكريم ويأمره بالتعقل والتفكير والعمل بما يؤمر به عن فهم ودراية كلما استجاب لذلك الخطاب ، ومذهب الفضلاء المتأخرين في هذا أرجح من مذهب القائلين بإقفال باب الاجتهاد في عصر من العصور ، لأن مراجع الفقه التي كانت مطوية أو مقصورة على بلد دون بلد قد نشرت في العصر الحديث وتيسرت لمن يحسن فهمها والاقتباس منها والقياس عليها ، فلا يقفل باب الاجتهاد مع فتح باب التكليف .

القضاء

والقضاء في الإسلام عام يسوى بين الناس ، ويتولاها من اجتمعت له شروطه أو أكثرها ، وهي : العقل والعلم والحرية وحسن السمعة والبصر والنطق ، ويستحب أن يكون مجتهداً ، ولا يمتنع أن يكون مقلداً ، ويجوز للإمام أن يقصره على تولى القضاء إذا لم يجد غيره في كفايته وصلاحه ، لأن القضاء فريضة على المجتمع كله ، وهي ما يسمى أحياناً بفرض الكفاية .

ودستور القضاء كما تقلد في صدر الإسلام مبسوط في كتاب الفاروق رضي الله عنه حيث قال :

« إن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له .

« آس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا يخاف ضعيف جورك .

« البينة على المدعى واليمين على من أنكر .

« الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرم حلالاً .

« ولا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق ، فإن الحق قديم لا يبطل ومراجعة الحق خير من التماذى فى الباطل .

« الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك مما لم يبلغك فى القرآن العظيم والسنة .

« ثم اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك ، فاعمد إلى أحبها وأقربها إلى الله تبارك وتعالى وأشبهها بالحق .

« اجعل للمدعى أمداً ينهى إليه ، فإذا أحضر بينة أخذ بحقه ، وإن عجز عنها استحللت عليه القضاء ، فإن ذلك أبلغ فى العذر وأجلى للعسى .

« المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى قذف أو ظنيماً فى ولاء أو قرابة أو مجرباً عليه شهادة زور فإن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات .

« إياك والغضب والقلق والضجر والتأذى بالناس » .

• • •

وقد سن عمر مبدأ استقلال القضاء عن كل سلطان حتى سلطان الإمام الأكبر ، وسأل رجلاً له قضية : ما صنعت ؟ فقال الرجل : قضى على بئكتنا . قال عمر : لو كنت أنا لقضيت بغير ذلك . قال صاحب القضية : فما يمنحك والأمر إليك ؟ فقال عمر : لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم لفعلت ،

ولكنى أردك إلى رأيي ، والرأي مشترك .

وأخذ النظام الإسلامى بمبدأ فصل السلطات، فجعل للقاضى وظيفة غير وظيفة التنفيذ ما لم ينص على ولاية خاصة فى أمر ولايته . قال أحمد بن إدريس القرافى فى النخيرة : « ولاية القضاء متناولة للحكم لا يندرج فيها غيره وليس للقاضى السياسة العامة لا سيما الحاكم الذى لا قدرة له على التنفيذ وأما قوة التنفيذ فأمر زائد على كونه حاكماً ، فقد يفوض إليه التنفيذ وقد لا يندرج فى ولايته ، وليس للقاضى قسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح وإقامة الحدود وترتيب الجيوش وقتال البغاة » .

وكانت القضايا المشكلة تعرض على أكثر من قاض واحد، وقد يكون فى المحكمة أربعة قضاة كما روى العمرى صاحب كتاب مسالك الأبصار .

وشرع فى القضاء الإسلامى ما يشبه قضاء النقض فى عصرنا هذا ، فيرد حكم العالم العدل كما جاء فى شرح الرصاع التونسى فيما خالف نص آية أو سنة أو إجماع أو ما يثبت من عمل أهل المدينة أو قياساً لا يحتمل إلا معنى واحداً أو قامت بينة على أن له فيه رأياً فحكم بغيره سهواً . . . وقد يأخذ المرجع الذى ينقض الحكم أمامه بغير هذه الأسباب أو ببعضها دون سائرهما ، ولكن حق النقض مسلم مشروط بالدليل القاطع الذى لا يحتمل اختلاف الآراء .

وكان الخلفاء يقرّون على أنفسهم ويوسعون فى أرزاق القضاة ،

فكان رزق سليمان بن ربيعة الباهلي في عهد عمر خمسمائة درهم مشاهرة ، وكذلك كان رزق شريح في عهد علي ، وجرت سنة الخلفاء بعدهم على التوسعة في أرزاق القضاة وترجيحهم على الولاة .

ومن الآداب المطلوبة للقاضي « ألا يشترى بنفسه ولا بوكيل معلوم حتى لا يسامح في البيع » . وكان الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز يقول : « تجارة الولاة مفسدة وللرعية مهلكة » فكان يغني القضاة بسعة الرزق عن التكسب والاتجار .

ومن الوظائف التي عرفها القضاء الإسلامي وظائف العدول ، وكانت في مبدل أمرها توكل إلى أناس من الثقات الذين يؤخذ بقولهم في تركية الشهود ، ليسألم القاضي عن تقبل شهادته أو لا تقبل في الدعوى المعروضة عليه ، ثم نيظت بهم أعمال التسجيل وكتابة العقود الشرعية ، وكان أفضلهم أولاهم بالتقديم ولو تقدم الشاب على الشيخ والعالم على من هو أعلم منه ، وكانوا يفرقون بين كفاية الشاهد وكفاية العدل ، فقد يحسن الرجل تركية الشاهد ولا يحسن أداء ما سمع ورأى .

وكان بعض القضاة يشتدون في تتبع أحوال العدول فلا يقبلون منهم في مجلس القضاء إلا من برئت سمعته من كل شبهة . قال غسان ابن محمد المروزي : « قلمت الكوفة قاضياً فوجدت فيها مائة وعشرين عدلاً فطابت أسرارهم فرددتهم إلى مئة ، ثم أسقطت أربعة ، فلما رأيت ذلك استغفيت » .

ومن النظم الخاصة بالقضاء الإسلامي قضاء الحسبة ، وهو القضاء

الذى يفصل فى بعض الأمور وإن لم تقم بها دعوى ، ويشبهه فى النظم الحديثة قيام النيابة برفع الدعوى العمومية ، ولكن قاضى الحسبة يحكم وموظفو النيابة يرفعون الأمر إلى القضاء ، ولم يكن للدول القديمة نظام يشبه الحسبة إلا فى الدولة الرومانية ، حيث كانوا يقيمون من حين إلى حين رقيباً يتتبع نقائص المجتمع ، ولكنه عمل عارض . وليس بالأصل فى التشريع .

أما أدب القضاء الأكبر فى الإسلام فهو نظام القاضى واعتقاده على الدوام جواز الخطأ على أحكامه وتقديراته ، ولو جاز لأحد أن يؤمن الناس بعصمة قضاائه من كل خطأ بلحاز ذلك للنبي عليه السلام ، ولكنه صلوات الله عليه كان يقول للخصوم قبل أن يقضى بينهم : « إنما أنا بشر ، وإنه يأتينى الخصم ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن من بعض ، فأحسب أنه صادق فأقضى له بذلك ، فن قضيت له بحق مسلم فإنما هى قطعة من النار ، فليأخذها أو ليتركها » .

وحسب القضاء أن يكون إنسانياً ليكون غاية الرضى من الأنظمة التى يرتضيها طلاب المساواة ومنهم الديمقراطيون ، وما ادعى القاضى الأول فى الإسلام أكثر من أنه إنسان يقضى بين أناس ، وما جرى على سبيله أحد إلا حكم بأن الناس سواء أمام القضاء .

مع الأجانب

وقد اتسعت حرية الحكومة الإسلامية للأجانب عنها فأمنوا في كنفها على أرواحهم وعقائدهم وأموالهم ، وأبيع لهم من حقوق الضيافة أو الإقامة مالا يباح اليوم لأجنبي في عرف الحضارة الحديثة .

ويتضح سبق الحضارة الإسلامية إلى هذه السباحة من معاملة الدول العصرية للنازليين في بلادها من الأجانب المسلمين أو الأجانب المتهمين ، ولا سيما في أيام الحروب أو أيام الخطر والشك بين الدولة ومن تخشى عدوانهم أو يخشون عدوانها .

فقد تحظر الدولة على الأجنبي أن يدخل بلادها ، وقد تأذن له بدخولها إلى أمد محدود ثم تخرجه منها قهراً إذا لم يخرج باختياره ، ولا يحق لدولته أن تحتج على إخراجها ، وتستبيح الدولة لمجرد الخوف والاشتباه أن تنفي الأجانب النازليين في كنفها أو تحجر على حركاتهم وتخضعهم للرقابة والتفتيش من آونة إلى أخرى ، وهم على كل حال مفردون بمعاملة خاصة بين أصحاب الحقوق الوطنية فليس لهم نصيب كبير أو صغير منها .

وينبغي أن نذكر إن الإسلام كان خليقاً أن ينظر إلى الأجانب المحيطين به والنازليين بين أهله نظرتهم إلى الأعداء المتربصين به في كل

ساعة ، لأنه لم يزل مهتداً بالغارة والانتفاض منذ دعوته الأولى إلى قيام دولته بين أعدائها ، فعزده في الحيلة والخفر غير مجهول لو أنه وضع لتزول الأجانب في أرضه أو مقامهم في ظل حكومته قيوداً من قبيل هذه القيود المصطلح عليها في الزمن الأخير .

لكنه استغنى عن جميع هذه القيود حيث أهكن الاستغناء عنها ، وبالغ في احترام الحوزة ولو كان أصحابها غير مأمونين بين ديار المسلمين وديار أعدائهم ، فن ذاك أن مدينة يقال لها « عربسوس » كانت على تخوم الدولة بينها وبين بلاد الروم ، وكان أهلها كما قال عمير بن سعد في شكواه منها إلى الفاروق : « يخبرون عدونا بعوراتنا ولا يظهرونا على عورات عدونا ، ولم علينا عهد . . . » فلم يجسر عمير على إيلئائهم قبل أن يرجع في أمرهم إلى الخليفة ، ولم يجعل الخليفة بالثقة منهم حتى يبسط لهم المعلرة وسبيل الرحلة ، فقال لعمير : « إذا قدمت فخيرهم أن تعطيم مكان كل شاة شاتين ، ومكان كل بقرة بقرتين ، ومكان كل شيء شيتين ، فإن رضوا فأعطهم إياه وأجلهم . . . فإن أبوا فانبذ إليهم وأجلهم ستة ثم اخربها . »

والمشهور عن نظام الحكومة الإسلامية أن النمين والمعاهدين لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، وأن الدولة تقاتل عنهم كما تقاتل عن جميع رعاياها ، وأنها لا تستبيح عقوبتهم بالحدود الإسلامية فيما لا يحرمونه ولا يعاقبون أنفسهم عليه ، وأنهم لا يدعون إلى القضاء في أيام أعيادهم ، لقوله عليه السلام : « أنتم يهود عليكم خاصة ألا تعدوا في السبت » .

ولكن الأمر لا ينتهي عند نصوص الشرع والقانون ولا يزال الحاكم المسلم مطالباً بالمجاهلة وحسن المعاملة في غير ما بيته للتصوص وفصلته العهد ، فيقول النبي عليه السلام : « من قذف ذمياً حد له يوم القيامة بسياط من نار » ، ويقول أيضاً : « من آذى ذمياً فقد آذاني » ويقول في موضع آخر : « من ظلم معاهداً وكلفه فوق طاقته فأنا خصمه يوم القيامة » ، ولا ينسى الخليفة هذه الأحاديث وهو يكتب وصاياه إلى ولاته ، فيذكر القاروق بها عمرو بن العاص ويقول له في كتاب منه إليه : « إن معك أهل الزمة والعهد . . . فاحذر يا عمرو أن يكون رسول الله خصمك » .

قال البلاذري إن عمر لما ذهب إلى الشام « عند مقدمه الجابية من أرض دمشق مر بقوم مجنومين من النصاري فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يجري عليهم القوت » .

ورأى شيخاً يهودياً يتكفف فأمر له برزق يجره عليه من بيت المال وقال له : « ما أنصفناك يا هذا . أخذنا منك الجزية فتي وأضعناك شيخاً » .

وقد أبيع لأهل الزمة بناء الكنائس والبيع وإقامة الشعائر في ديارهم ، فلا يمنعون منها إلا ما يعطل شعائر الإسلام ويجور عليها ، ولا يكلفون العزلة إلا دفعاً للشبهة التي تبيح الحكومات الحديثة ما هو أشد من العزل والتمييز في الحل والسفر .

ومن المعلوم أن المسلم مأمور بتصديق جميع الأنبياء من قبل نبي الإسلام عليه السلام : « قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم

وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون .
فليس المسلم منكرًا لأديان الذميين معرضاً عن أنبيائهم ، بل هو معهم في كل عقيدة لم تخالف التوحيد ، ومعهم في إجلال أنبيائهم أو يزيد :

« إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخلوا بين ذلك سبيلاً . أولئك هم الكافرون حقاً » .

وعقيدة المسلم أن السابقين على التوحيد من أهل الأديان جميعاً لهم أجرهم عند ربهم كمن آمن بالله ورسوله محمد صلوات الله عليه : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » .

فليس أقدر من الإسلام على تقريب شقة الخلاف بينه وبين أهل الأديان ، وليس أصدق منه في موالاتهم إذا عاهدوه وإن خالفوه في الاعتقاد أو أنكروه ، فإن كانت حرب بينه وبين أعداء فليس أكرم منه في معاملة الأعداء المقاتلين بين حالة الحرب والحذر أو حالة الأمن والسلام ، كما تقدم في غير هذا المقام .

وخير ما يحتم به كلام في حظ الأجانب من الديمقراطية الإسلامية عهد إيلياء الذي كتبه الفاروق في إبان الظفر والفتح فقال فيه : إنه « أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها

وسائر ملتها ، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا يتفرض منها ولا من خيرها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار على أحد منهم ، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود ، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن ، وأن يخرجوا منها الروم واللصوت (اللصوص) فن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم ، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية . . . ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم » .

ولا موضع للمقابلة بين هذا الأمان وما جرى مجراه في حضارة من الحضارات الإنسانية ، فليس في الحضارات الإنسانية قط ما جرى مجراه .

العلاقات الخارجية

نظام الحكم في الأمة له صلة وثيقة بعلاقات الأمم الخارجية ، فحيثما وجد الحكم المطلق تعذر السلام بين الدول وكانت العلاقات بينها على الدوام علاقات حرب قائمة أو انتظار حرب قريبة ، وليس من الضروري انتظار سبب للحرب وجيه أو غير وجيه ، فإن السلطان المطلق وحده كاف لإثارة المطامع والحذر من العدوان وتربص كل دولة بالأخرى طمعاً وعدواناً أو خوفاً من الطمع والعدوان .

ويظهر من التجارب الحديثة على الخصوص أن الدول الديمقراطية أقل الدول رغبة في القتال ؛ لأن المرجع فيها إلى الشعب لا إلى سادته الذين يسخرونه في طلب الشهرة والبذخ والفخر بالحول والطول في غير مصلحة معلومة ، وقد تبين من حروب قرن كامل أنها بدأت على الدوام من جانب الدول التي تدين بالسلطان المطلق ، وشهدت في جملة الحروب أن الاستعداد للعدوان يأتي من جانب تلك الدول التي تنفق أموالها بغير حسيب أو رقيب من الرعية ووكلائها ، فتستعد للعدوان ثم تعتدى قسراً وتنساق إلى الحرب طوعاً أو كرهاً ، لأن السلاح بضاعة لا تدور في الأسواق ولا تقابل فيها الخسائر بأرباح غير ما يأتي من الحرب ، فإن

لم تكن غنائم حرب فثمة خسارة محقة يشعر بها الرعاة والرعايا فلا يأمنون من الفتنة والانتقاص ، ولا يزالون في ارتقاب الحرب كأنها المخرج الوحيد من مأزق كله إغلاق ، وندرت فيه المخارج والأبواب .

ويحيل إلى الكثيرين أن الديمقراطية في الإسلام غير الديمقراطية كلها في هذه الحصلة ، وهي خصلة العلاقات السلمية بينها وبين الأمم ، لأن الإسلام قد شرع الجهاد ، والجهاد معناه القتال .

وحقيقة الواقع أن الديمقراطية الإسلامية أوفق النظم الحكومية لتمكين العلاقات السلمية بين بني الإنسان ، ويتبين ذلك من أقسام العالم في نظر الإسلام ، ومن حكم الإسلام في العلاقة بينه وبين كل قسم من هذه الأقسام .

فالعالم الإنساني ثلاثة أقسام بالنسبة إلى الدولة الإسلامية : قسم المسلمين ، وقسم المعاهدين ، وقسم الأعداء ، ولا يحتمل العقل ولا نجد في الواقع تقسيماً للعالم بالنسبة إلى دولة من الدول غير هذا التقسيم .

أما الأمم الإسلامية ، أو دار الإسلام كما يسميها الفقهاء ، فالقتال بين أهلها حرام ، ومن أقدم عليه فالمسلمون مطالبون برده عن عدوانه صلحاً وتوفيقاً أو حرباً إذا تعذر الصلح والتوفيق .

وفي الكتاب الكريم : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله . فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين » .

وفي الحديث الشريف: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار. قيل: يا رسول الله هذا القاتل؛ فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه».

والخطاب في القرآن موجه دائماً إلى المكلفين، والمكلفون هم المستولون المستطيعون. أما المعاهدون فإن قبلوا عهد الذمة — كما جاء في الحديث الشريف —: «فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين».

والتعاهد أنواع فصلها الفقهاء، ولم يأت القانون الدولي الحديث بتفصيل أوفى من تفصيلهم في هذا الباب، وحكم الإسلام الوفاء بجميع العهود ما لم تنتقض من جانب الطرف الآخر: «وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً». ولا استثناء لعهود المشركين الذين ثبتوا على عهدهم: «إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدينتهم إن الله يحب المتقين»...

ومن لم يكن من المسلمين ولا من المعاهدين فيدعى إلى الإسلام أو إلى المعاهدة، وسبيل الدعوة منصوص عليه في القرآن الكريم أن «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» وحجة الدين هي حجة الإقناع: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم».

ولأنما يجب الجهاد حين تقف القوة في سبيل الدعوة بالحسنى فلا محل معها للإقناع ولا لحرية الاستماع ، ولأنما هي القوة تدفع القوة حين تنقطع أسباب الحجة وأسباب الأمان ، ولا أمان حيث يرفض التعاهد والولاء ، بل يعلم المسلم أنه غير منهي عن البر بمن لا يقاتلون في الدين : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين »

قلنا في هذا المعنى من كتاب عبقرية محمد : « إن الإسلام إنما يعاب عليه أن يحارب بالسيف فكرة يمكن أن تحارب بالبرهان والإقناع ، ولكن لا يعاب عليه أن يحارب بالسيف سلطة تقف في طريقه وتحول بينه وبين أسماء المستعدين للإصغاء إليه . لأن السلطة تزال بالسلطة ، ولا غنى في إخضاعها عن القوة ، ولم يكن سادة قريش أصحاب فكرة يعارضون بها العقيدة الإسلامية ، ولأنما كانوا أصحاب سيادة موروثية وتقاليد لازمة لحفظ تلك السيادة في الأبناء بعد الآباء وفي الأعقاب بعد الأسلاف . . . وكل حجتهم التي ينددون بها عن تلك التقاليد أنهم وجدوا آباءهم عليها وأن زوالها يزيل ما لم من سطوة الحكم والحياه ، وقصد النبي بالدعوة عظماء الأمم وملوكها وأمراءها لأنهم أصحاب السلطة التي تأتي للعقائد الجديدة ، وقد تبين بالتجربة أن السلطة هي التي كانت تحول دون الدعوة المحمدية وليست أفكار مفكرين ولا مذاهب علماء ، لأن امتناع المقاومة من هؤلاء الملوك والعظماء كان يمنع العوائق التي تصد الدعوة الإسلامية ، فيمتنع القتال ، ومن التجارب التي دل عليها التاريخ القديم

أن السلطة لا غنى عنها لإنجاز وعود المصلحين ودعاة الانقلاب . . .
ومن تلك التجارب تجرية فرنسا في القرن الماضي وتجربة روسيا في
القرن الحاضر ، وتجربة مصطفى كمال في تركيا ، وتجارب سائر الدعاة
من أمثاله في سائر البلاد ، فمحاربة السلطة بالقوة غير محاربة الفكرة
بالقوة ، ولا بد من التمييز بين العاملين لأنهما جد مختلفين .

وينبغي للمؤرخ المنصف أن يذكر أن المسلمين كانوا ضحية السيف
قبل أن يغلبوا به أعداءهم ، فكان الإقناع سابقاً للدفاع ، ولم يأت الدفاع
إلا حين بطل الإقناع .

فإذا جاء القتال بعد رفض الدعوة ورفض المعاهدة فالاعتراض
عليه إنما هو اعتراض على كل دعوة من أساسها ، وإنما هو رأى ينهى
كل مصلح أن يخرج للدعوة إصلاح ، ولا نكران أن الإسلام يأبى هذا
الاعتراض ويأبى هذا النهى ، لأن الدعوة إلى الخير واجبة فيه على كل
بيئة وبين كل طائفة ، لا استثناء في ذلك للطوائف الإسلامية ولا غيرها
بل هو شرع جهاد الفقه والعلم إلى جانب جهاد السيف والقوة ، وجاء في
الكتاب العزيز : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين » . . . وليس أكثر من الآيات
والأحاديث التي توجب على المجتمع الإسلامي أن تكون منه أمة
« يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ويذكرون
أيداً أن من قبلهم هلكوا لأنهم « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه
لبش ما كانوا يفعلون » .

وقبل أن نلخص أحوال الجهاد في الإسلام نلقى بنظرة عاجلة على الأسباب التي تتخذها الدول في عصرنا هذا مسوغات لإعلان العداء واستباحة القتال ، ونذكر منها ما اتفقت عليه وجعلته عرفاً معدوداً في السوابق المرعية ، ولا نذكر القلتات التي تأتي عرضاً ولا يجري عليها قياس .

فقد رأينا دولاً تفرض على بعض البلاد أن تفتح لها أسواقاً للتجارة وإلا فتحت أمانة عندها أو بالاتفاق مع غيرها ، ورأينا دولاً تقتحم البلاد وهي تدعى أنها تفتحها للحضارة وتؤدي فيها أمانة الرجل الأبيض ورسالة التقدم ، ورأينا دولاً تعلن على الملأ أنها اعتبرت إقليماً من الأقاليم داخلاً في حوزتها وحظرت معاملته بغير وسطائها ، وأنها تنظر للدول الأخرى أنها تنظر إلى من يخالفها في ذلك نظرة للعداء أو تحسبه مقلداً على عمل من أعمال الأعداء ، وكل ذلك يستباح باسم التجارة أو العمارة ، ولا يبلغ حقه - إن جاز أن يسمى حقاً - مبلغ الحق الذي يفرضه الإنسان لهداية الإنسان ، ويعلق عليه صلاح النفس وصلاح ضمير العمران .

والإسلام على كل حال يوجب الدعوة إلى الخير وينظر إلى السلطة التي تقف في سبيلها نظرة عداء ، ويعاملها معاملة من لا أمان له ، إلا أن تعاهده على الأمان فلها مثل ما له وعليها مثل ما عليه .

وقد أُمِر المسلمون بأنواع من الجهاد منها : مقاتلة المعتدين عليهم : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ، ومنها الجهاد بحجة الكتاب والإعراض عن منكريه : « فلا تطع الكافرين والديمقراطية في الإسلام »

وجاهدكم به جهاداً كبيراً ، ومنها الجهاد لمن لا يقبلون الدعوة ولا يعاهدون على الأمان .

فإذا وجب هذا الجهاد فالمسلم مأمور فيه بقتال المقاتلين دون غيرهم فلا يحل له قتل امرأة ولا صبي ولا شيخ ولا مقعد ولا يابس الشق ولا أعمى ولا مقطوع اليد ولا معتوه ولا راهب في صومعة ولا سائح في الجبال لا يخاطب الناس ، وقد جمع الخليفة الأول وصايا النبي عليه السلام للمقاتلين فقال : « لا تخوفوا ولا تغفروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ولا تعقروا نخلاً ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تلجؤوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لما كلة ، سوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم للصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له . . . » .

وقد أقر الإسلام الأمان والمواذعة والمهادنة في القتال وجعل لكل منها شرطاً وأمر برعاية عهدها جميعاً ، إلا أن يتبين القائد المشلول خدراً مبيتاً من جانب عدوه فلا جناح عليه أن يأخذ بالحيلة في الهجوم قبل الغارة عليه .

فالأمان في تعريف الفقهاء هو : « رفع استباحة الحرب ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه » وتكفي فيه الإشارة التي يفهمها من يطلب الأمان .

والاستئمان : « تأمين حربى ينزل لأمر ينصرف بانقضائه » .
والمهادنة : « عقد المسلم مع الحربى على المسألة مدة ليس هو فيها تحت حكم الإسلام » .

والموادعة : « عقد غير لازم محتمل للنقض » ؛ فللإمام أن ينبذ إليهم
 لقوله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء . . . »
 ويشترط في نقضه أن يبلغ إلى رئيس العدو وأن يبلغه الرئيس إلى قومه
 « لأن الخبر إذا لم يبلغهم فهم على حكم الأمان الأول فيكون قتالهم
 منا غدرآ » (١) .

• • •

على أننا إذا اعتبرنا الواقع من أمر الجهاد في صدر الإسلام
 فالواقع أن أسباب الجهاد يومئذ كانت كلها ردّاً للعدوان أو تأميناً للحدود.
 ففي غزوة تبوك — كما قلنا في عبقرية محمد — عاد الجيش الإسلامي
 أدراجه بعد أن أيقن بانصراف الروم عن القتال في تلك السنة ، وكان
 قد نمي إلى النبي أنهم يعبثون جيوشهم على حدود البلاد العربية ، فلما
 عدلوا عدل الجيش الإسلامي عن الغزو على فرط ما تكلف من الجهد
 والنفقة في تجهيزه وتسفيره .

وكانت دولة الروم ترسل البعوث إلى تخوم الجزيرة وتهيج القبائل
 لحرب المسلمين . وظل المسلمون يعيشون في فزع دائم من خطر هذه الدولة
 وأتباعها ، ويتبين هذا الفزع — كما ذكرنا في عبقرية عمر — من تحدث
 المسلمين بتأهب غسان لغزو الجزيرة العربية ، فلما دق صاحب الفاروق
 بابه دقاً شديداً ذات ليلة ليحدثه عن نبأ عظيم خرج يقول : ما هو ؟

(١) البدائع لكاساني ، وشرح حدود الإمام الأكبر للرفعي ، وزاد الماد لابن القيم :
 والسنن للداري .

أجاءت غسان ؟

فلما تولى الصديق الخلافة أنفذ بعثة أسامة التي يصحح أن تسمى بلغة هذا العصر بعثة تأديبية لردع القبائل التي كانت تعيش في الطريق بين الحجاز والشام ، فلم تلبث أن قفلت إلى المدينة بعد أربعين يوماً أو سبعين يوماً في قول بعض المؤرخين .

أما غزوة فارس فقد كانت — كما ذكرنا في عبقرية الصديق — استطراداً لحروب الردة في أطراف البحرين ، فكانت القبائل التي تدين لسلطان فارس توالى الإغارة على أرض المسلمين فيدفعونها ويقنصون منها ويتعقبونها في بلادها ، وكان الصديق يجهل اسم القائد المقدم الذي كان يتولى الدفاع والتعقب في تلك الأثناء . فسأل عنه في شيء من التعجب : « من هذا الذي تأتينا وقائمه قبل معرفة نسبه ؟ » فعرفه به قيس بن عاصم قائلاً : « هذا رجل غير خامل الذكر ولا مجهول النسب ولا ذليل العمار : هذا المثنى بن حارثة الشيباني » .

فكان هذا الاستطراد في حرب الردة بداعة الاشتباك بفارس ومن والاها من قبائل البحرين والسواد ، ومضت الحوادث شوطاً قبل أن تنقلب إلى تلك الحرب الضروس بين العرب والفرس في أوسع نطاق . فلما أرسل الصديق خالداً لنجدة المثنى أمره أن « يتألف أهل فارس ومن كان في ملكهم من الأمم »

وتقدم خالد في تأمين الطريق فصالح أهل الحيرة على « أن لا يخالفوا ولا يعينوا كافراً على مسلم من العرب ولا من العجم ، ولا

يدلوهم على عورات المسلمين».

وفي كل أولئك كان أئمة المسلمين السابقين يعملون بما يوافق الحديث الشريف في رواية عبد الله بن عمر : « لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاثبتوا وأكثروا ذكر الله فإن أجلبوا وضجوا فعليكم بالصمت » .

هذه جملة أحكام الإسلام شرعاً وفعلًا في العلاقات الأجنبية ، وهي أحكام نجعل الدولة الإسلامية مثلاً للدولة التي تنتظم في أسرة الأمم ، وتجرى علاقاتها معها على سنن واضح وعهود مرعية وأمان مصون .

ويستطرد بنا الكلام في الحرب إلى الكلام في الرق ، لأن موضوع الرق على صلة بالأسر وعلى صلة بالحقوق الديمقراطية .

فالأرقاء في الإسلام هم الأسرى الذين لم يعتقوا ولم يفتدوا ، وبينهم وبين الأحرار فرق في بعض الحقوق .

وموقف الإسلام في مسألة الرق لا يعرف على حقيقته إلا بالمقابلة بين ما تقدمه وما جاء بعده إلى العصر الحاضر .

فالحكمة العقلية بلغت أوجها في فلسفة اليونان ، وكان أفلاطون وأرسطو مبغاً يعتبران الرق حالة « أصلية » ملازمة للطبيعة البشرية ، ووصف أرسطو العبيد بأنهم آلات حية ، وشدد أفلاطون في عقوبة العبد الذي يتطاول على حر ولو كان غير سيده ، فأوصى بتسليمه إلى من أساء إليه ليتولى عقابه بما يرضاه .

واعترفت الأديان كلها بالرق ونظرت إليه كأنه عقوبة إلهية يستحقها بعض الناس ويحسن بهم أن يصبروا عليها .
 أما بعد الإسلام فحكم القانون الدولى فى أحدث العصور تسخير
 الأسرى للخدمة وحجزهم فى يد الأسرى رهائن للمبادلة أو للفكاك
 بالغرامات المقدرة ، وليس لهم بطبيعة الحال حقوق فى بلاد الأسر
 ولا يلزم أن يجابوا إلى طلبهم إذا أرادوا اكتساب الحقوق الوطنية بالدخول
 فى جنس الأمة الغالبة .

ومعاملة الإسلام للأسرى خير من حكم الفلسفة ومن حكم الأديان
 السابقة ومن حكم الحضارة الحديثة .

فالرق فى الإسلام حالة عارضة تزول وليس بالحالة الطبيعية التى
 لا تبدل ، وسبيل إزالتها تشجيع المالكين على إعتاق أسراهم . ويمكن
 الأسرى من اقتداء أنفسهم ، ومن كان لا يملك مالاً ويعرف القراءة
 ففى وسعه أن يفتدى نفسه بتعليم بعض المسلمين ، وقد جعل الإسلام
 إعتاق الأسرى كفارة عن السيئات ، وكانت وصية النبى عليه السلام فى
 مرض وفاته : « الصلاة وما ملكت أيمانكم » وقد قال عليه السلام : « من لطم
 مملوكه فكفارته عتقه » .

وقد جاءت وصايا النبى متممة لحكم الكتاب فيهم : « فإذا منّا بعد
 ولما قداء حتى تضع الحرب أوزارها » ...
 « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم
 خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » .

وقد أمر المسلم بأن يسوى بينه وبين مملوكه في المعيشة : « فإ الذين فضّلوا يرادى رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يحطلون » .

وكان كبار الصحابة يطعمون مواليتهم بما يأكلونه ويلبسوهم بما يلبسونه ، بل اشترى الإمام عليّ ثوبين فخص مولاة بأفضلهما وقال له حين رده هنا مستحيّاً : بل أنت به أولى ، لأنني شيخ وأنت شاب .
والإشفاق بالمولى هو الذي حمل الفاروق على رفع حد السرقة في عام الحجابة ، فقد جرى بفتيان سرقوا ناقة واعترفوا بسرقتها ، فنظر في وجوههم فرأى هزلاً بادياً ، وسأل عن سيدهم فقيل له إنه عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة ، فأرسل يستدعيه وأنه تائباً شديداً وقال له : « لقد هممت أن أقطع أيدي هؤلاء لولا ما أعلمه من أنكم تدبّونهم وتجيعونهم حتى إن أحلهم لو أكل ما حرم الله عليه لحل له » ... ثم أمره أن يؤدى لصاحب الناقة ثمانمائة درهم وثمنها الذي طلبه صاحبها أربعمائة ، تأدياً للسيد على اللنب الذي ألبأ إليه عبيده الجياع .

ولم يحل للرق بين المولى وبين أرفع مناصب الرئاسة والقيادة ، فقد تولى زيد وابنه أسامة قيادة جيوش كان من جنودها كبار الصحابة ، ولا احضر عمر قلم صهيباً على المهاجرين والأنصار فصلى بالناس ، ودامت للموالى هذه الرعاية حتى في عهد بني أمية وهم أصحاب دولة قضت عليهم سياستها بتقريب العرب وإقصاء الموالى ، فقد ذكر السخاوى في شرحه لألفية القرافي : « أن هشام بن عبد الملك سأل الزهري :

من يسود أهل مكة ؟ قال : عطاء . قال الخليفة : بم سادهم ؟ قال : بالديانة والرواية ، قال الخليفة : نعم . من كان ذا ديانة حقت له الرئاسة ، ثم سأل عن اليمن ؛ فقال الزهرى : إمامها طاوس . وسأل عن مصر وغيرها فذكر له الزهرى أسماء ساداتها من الموالى ، حتى إذا أتى على ذكر النخعى قال إنه عربى ، فقال الخليفة : الآن فرجت عنى . . . والله ليسودن الموالى العرب ويخطب لهم على المنابر .

وقد اعتمد رواة الحديث روايات بعض الموالى ورجحوها بالثقة على غيرها من الروايات .

ولم يرد فى القرآن ولا فى السنة نص على التفرقة بين الأحرار والعبيد فى مسائل الشهادة والذمة ، ووردت نصوص كثيرة على البر بهم وتمكينهم من فلك إسمارهم ، ودلت الأعمال على ترجيحهم بالرئاسة والولاية فى بعض الأحوال ، ومثل هذه الخطة فى علاج الرق خليفة أن تبطله فى بضعة أجيال ، إذ لم يكن فى السير إبطاله دفعة واحدة وإلغاء حقوق الأمر التى بقيت إلى هذا الزمان .

قلنا فى كتابنا الفلسفة القرآنية : « إن الباحثين الاجتماعيين من الأوربيين أنفسهم قد عللوا حركة التحرير - تحرير الأرقاء - بعلم كثيرة من ضرورات الاقتصاد ، فذكروا أن المطالبين بتحرير الرقيق لم يفعلوا ذلك إلا احتيالا على الكسب ومنعاً للمنافسة التجارية التى تيسر لأصحاب العبيد ومسخرهم فى الصناعات أرباحاً لا تيسر لمن يستأجرون الأحرار ويبدلون لهم ما يرتضونه من الأجور ، ولم تزل معاملة السود فى أمريكا الشمالية - بعد تحريرهم من الرق - أسوأ معاملة يسامها

بنو آدم في هذا الزمان ، وذلك بعد أن دان المسلمون أربعة عشر قرناً
بشريعة المساواة بين الأجناس وعلموا أن فضل العربي القرشي على العبد
الحبشي إنما هو فضل التقوى والصلاح دون فضل العصبية واللون .

ولم يأخذ الإسلام أتباعه بهذا الكرم المحض مجازاة لضرورات الاقتصاد،
بل أخذهم به على الرغم من تلك الضرورات وعلى الرغم من شح الأنفس
بالأموال وما تملك الأيمان ، وتلك هي مزية الإسلام الكبرى في السبق
إلى هذا الأدب الرفيع .

فى التجربة والتطبيق

تبدو هذه المبادئ التى مرت بنا فى الفصول المتقدمة كأنها مطالب مثالية يعزى للحاق بها فى الحياة العملية ، ولكنها وجدت أناساً آمنوا بها وأخلصوا لها فجعلوها واقعاً لا يستغربه من يبصره ويسمعه ، وقد كان غريباً على من يسمعون به وهو مجرد أفكار وآمال .

ومنذ قرت دعوة الإسلام تعامل الناس بهذه المبادئ واصطلحوا عليها ، ولكن عهداً من العهود المتقدمة فى صدر الإسلام كان على التخصيص مرجع الأمثلة المتلاحقة التى ارتفع فيها الواقع حتى التفت بنحواطر الأفكار وسوانح الأحلام .

وذلك هو عهد الفاروق عمر بن الخطاب .

فلم يكن أكثر فى وقائع عصره من القضايا المثالية التى تحسب إلى اليوم من نوادر الدنيا بأسرها لا من نوادر الجزيرة العربية وحدها .

عدل بين أبى سفيان سيد مكة وبين صعولك من جيرانه ، وعدل فى محاسبة خالد بن الوليد وهو سيف الإسلام ، وعدل بين الملوك والسوقة وبين الولاة والرعايا وبين جلة الصحابة والنميين الذين لم يخلطوا بعد فى الدين .

تسطع صفحات التاريخ بالنور وهي تروى لنا حادثة جبلة بن الأيهم ملك غسان والبلدى الفزاري الذى وطئ على إزاره .

كانت دولة القياصرة تعرض أمراء الغساسنة - وهم فى حمايتها - على غزو الجزيرة العربية ، وكانت الجزيرة فى قلق دائم من توقع هذه الغزوة بين ساعة وأخرى ، ثم بدا للأمير الغسانى جبلة بن الأيهم أن ينضوى إلى أبناء قومه العرب ويتخلى عن ملكه المهدد فى ظل الدولة البيزنطية الذى أوشك أن ينحسر من حوله ، فسر عمر وكتب إليه أن أقدم ولك مالنا وعليك ما علينا ، فقدم جبلة إلى الحجاز فى خمسمائة فارس عليهم ثياب الوشى المنسوج بالذهب والفضة ، ولبس تاجه وفيه قوط جدته مارية ، فلم يبق بالمدينة رجل ولا امرأة ولا صبي إلا خرج ينظر إلى الموكب الضخم الذى لا عهد لهم بمثله ، وكان فتحاً عظيماً بغير عناء ، وراحة من قلق ظل يساور الدولة الناشئة عدة سنين .

وحضر جبلة موسم الحج ، وخرج يطوف بالكعبة فوطئ على إزاره رجل من بنى فزارة فحله ، وكبر الأمر على جبلة فلطم الفزاري فهشم أنفه ، وذهب الفزاري إلى الخليفة يستعديه على الأمير .
بعث عمر إلى المعتدى فسأله : ما دعاك يا جبلة إلى أن لطمت أخاك هذا فهشمت أنفه ؟

فاستمع الأمير إلى السؤال وهو يعجب ، وخطر له أنه قد ترفق بالبلدى لأنه لولا حرمة البيت - كما قال - لأخذت الذى فيه عيناه .
قال عمر : إنك قد أقررت ، فيما أن ترضيه وإلا أقدته منك .

قال جبلة دهشاً : تقيده منى ؟ تقيده منى وأنا ملك وهو سوقة ؟ !

قال عمر : الإسلام قد سوى بينكما .

قال الأمير : إني رجوت أن أكون في الإسلام أعز منى في

الجاهلية .

فما زاد عمر على أن قال : هو كذلك .

وقال جبلة : إذن أنتصر ! وقال عمر : إذن أضرب عنقك .

وتصاول قوم جبلة وبنو فزارة فكادت تكون فتنة ، فأرجى الأمر

إلى غد وخرج جبلة من المدينة تحت سواد الليل .

ذلك عدل بين سوقة وملك كان لإسلامه شأن في السياسة العليا

كما يقولون ، فلم يعصمه شأنه ولا شأن السياسة العليا من حق الجزاء .

وشكا رجل من الجند أبا موسى الأشعري لأنه أعطاه بعض سهمه ،

وأصر الرجل على أن يأخذ سهمه كله ، فضربه أبو موسى وحلق شعره .

ففضى الجندى إلى عمر يشكو قائده وأميره ، وكتب عمر إلى

القائد الأمير يقول : « . . . إن كنت فعلت ذلك في ملأ من الناس

فعزمت عليك لما قعدت له في ملأ من الناس حتى يقتص منك ، وإن

كنت فعلت ذلك في خلاء من الناس فاقعد له في خلاء من الناس

حتى يقتص منك » .

فلما عاد الرجل بكتاب عمر رجاء قوم أن يعفو عن الأمير فأقسم

لا يدعنه لأحد . ثم قعد أبو موسى ليقصص الرجل منه ، فلما رآه غريمه قاعداً بين يديه فى مجلس القصاص رفع رأسه إلى السماء ثم قال اللهم قد عفوت !

بل كان الخليفة يقتص للمذنب المقام عليه الحد إذا تبين له غلو الوالى فى العقوبة ، فلما جلد أبو موسى شارباً وحلق شعره وسود وجهه ونادى فى الناس ألا يجالسوه ولا يؤاكلوه علم المذنب أن له حقاً ، وذهب إلى الخليفة يطلب حقه ويشكو أميره ، فأعطاه الخليفة مائتى درهم وكتب إلى الوالى يقول : لئن عدت لأسودن وجهك ولأطوفن بك فى الناس ، وأمره أن يعود فينادى من ناداهم من قبل أن يجالسوه ويؤاكلوه .

وكان عمرو بن العاص والى مصر الذى فتحها بالسيف ، فنازع ابنه شاباً من المصريين فى ميدان السباق ، فضربه بالسوط واستطال عليه قائلاً : أنا ابن الأكرمين !

ورحل الفتى من مصر إلى الحجاز ، ورفع شكواه إلى الخليفة فأرسل إلى مصر يستدعى الوالى وابنه ، وجلس للمظالم علانية فأمر الفتى المصرى أن يضرب ابن عمرو ، ثم أمره أن يضرب الوالى نفسه ، لأن ابنه لم يجترأ على رعيته إلا بسلطان أبيه . وصاح به صبيحته التى لا ينساها التاريخ ما دامت له ذاكرة تعي ما يذكر ولا ينسى : بم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ ! ولم يقبل فى عمرو

شفاعة إلا أن صفح عنه الفتى المضروب وقال مكتفياً : لقد ضربت من ضربتي . . . فتجا فاتح مصر من سوط واحد من أبنائها وما كاد... حلم من الأحلام يبدو واضحاً مشرقاً بين كابوس من المظالم والظلمات ران على الدنيا ولا يزال يرين .

كلا . بل واقع أعجب من الحلم ، وشيء مائل للعيان أرفع من الأمل الذى نطمح إليه بعين الخيال .

قال لى متحذلق من صغار النفوس الذين يولعهم الصخر بتصغير كل عظيم ، وعلى ودهم أن ينقرض من الدنيا كل دليل على الكمال أو على طلب الكمال ، ليرتعدوا فى دنيا من النقص لا منفذ فيها لعظيمة من العظام ولا لعظيم من العظماء .

قال لى : إنها بضعة حوادث لا يقاس عليها من عدل رجل واحد لا يقاس عليه .

ومثل هذا الاعتراض نموذج لوثبات العقل القاصر الذى يلتمس النقائص ويتعلل على الفضائل حتى لينسى أقرب الأمور إليه وأولاها بالالتفات والتدبر .

فقبل هذا العدل من الفاروق مقدمات سبقت وعلمت الناس أن الشكوى من الظلم عمل مجد ، وأن إنصاف المظلوم من الظالم حقيقة واقعة ، بالغاً ما بلغ من جاه الظالم وبالغاً ما بلغ من هوان المظلوم . قبل عدل الفاروق ثقة الناس بالعدل الذى لا شك فيه ولا خطر على الشاكين الضعاف من المشكوكين الأقوياء .

قبل أن نسأل : كيف عدل عمر ؟ ينبغي أن نسأل : كيف علم الناس من الحجاز إلى مصر ، ومن العراق إلى الحجاز ، ومن المسلمين والذميين ، ومن العلوية والسوقية ، أن العدل كائن ، وأن طريقه مأمون على طالبه ، وأنه أقرب منا من الصبر على الظلم وإن هان ؟

ولو لم يكن عهد عمر مسبقاً بعهد جرى فيه الإنصاف مجرى الوقائع الملموسة وشاعت أنباؤه ومآثره في كل فج وحذب لما طلبه الناس من أقصى مكان ، ولا خفوا إلى طلبه في أكبر الأمور وفي أصغرها على السواء .

أمن المألوف في عصرنا هذا أو في عصر مضى أن يساق فاتح القطر بسيفه مئات الفراسخ والأميال لأن ابنه رفع سوطه على فتي من الفتيان في حلبة سباق ؟

أمن المألوف أن يخف الشاكي هذه المئات من الفراسخ والأميال وهو على يقين من عاقبة هذه الرحلة وعلى أمان من نقمة الفاتح الظافر الذي يشكوه ؟

أمن المألوف أن يتساوى الملوك والسوقة من أجل لطمة ؟ وأن يتساوى الأمير والجندي ضربة بضربة وإذلالاً بإذلالاً على مشهد من أتباعه ورعاياه ؟

موضع الدهشة هو هذا قبل أن يدهشنا العدل من الفارق . موضع الدهشة ، قبل العدل ، ثقة بالعدل لا يخامرها الشك والتردد ، ولا يقر صاحبها على الظلم ولو جشمه طلب الإنصاف مسيرة

أيام ومجازفة بمخطر الانتقام !

ثقة وطمأنينة لا تتعلق بالآمال بمطلب أعلى منهما ولا أعلى في حياة بنى آدم وحواء .

فن أين جاءت هذه الثقة وهذه الطمأنينة ؟

من عند الله !

هكذا يقول المؤمن بدينه ، وجوابه واضح لا غرابة فيه ، فإذا يقول المنكر الذى ينطلق عدواً وراء الإنكار ويفرح به وهو لا يستطيع القرار عليه ؟

إنه آخر من يرد شيئاً إلى قوة خارجة عن الطبيعة ، ولكنه يبلغ من السخف غايته إذا قال إنها « قوه طبيعية » ثم لم توافقه ولم تستحق منه الإعجاب بها والحرص عليها ، فلا طمأنينة الضمائر مقبولة لأنها من عند الله ، ولا طمأنينة الضمائر مقبولة لأنها « ظاهرة طبيعية »... فما المقبول إذن فى رأى هؤلاء المنكرين ؟ وماذا يسلبون الإنسان طمأنينته إذا علموا أنها « طبيعية » فى المصدر والمآل ؟

إن هذه التجربة العملية لها القيمة العليا عند دارسى الأديان خاصة ودارسى الأطوار الإنسانية عامة ، وأغفل الناس عن ينابيع الحقيقة ومصادر القوة النفسية أناس يدعون أنفسهم بالطبيعيين وينظرون إلى الثقة التى تنبعث من الإيمان كأنها حيلة مصطنعة أو عرض خارج من الطبيعة . فربما جاز للمؤمن بالله أن يقول عن شئ إنه طبيعى

وعن شيء آخر إرانه خارج عن الطبيعة ، لأنه يرجع إلى العلل الإلهية في تفسير جميع الأشياء . أما « الطبيعيون » فليس لهم أن يقولوا عن قوة من القوى الأدبية أو المادية إنها حيلة مصطنعة أو حيلة غير طبيعية ، وكل ما يجوز لهم أن يبحثوه هو « الصورة » التي تتحقق بها الحوادث الطبيعية ، وليس لهم أن يرفضوا شيئاً لأن صورته في تخمينهم وتفكيرهم غير صورته في الواقع والعيان .

فإذا كانت العقائد الدينية عندهم هي الصورة التي تتحقق بها تلك القوة العالية وتلك الثقة المكيئة فليس ذلك سبباً لرفض العقائد والخروج بها من حيز التفكير والتعليل ، فهكذا يقال عن صورة المشاهد الحسية التي يعتبرونها أساساً للعلوم والصناعات ، ولكنهم لا يبطلون العلوم والصناعات لأنها تقوم على ذلك الأساس .

كل شيء ننظره بأعيننا يصطبغ بلون من الألوان ، وليست هذه الألوان إلا الصورة التي تتمثل بها حركات الشعاع أوذبذبة الضوء ، ويعلم « الطبيعيون » ذلك فلا يبطلون الرؤية بالعين ولا يبطلون العلوم والصناعات التي تقوم على أساس هذه الرؤية ، ولكنهم يقولون بأنها غاية ما تدركه العقول بوسائل الحس الإنساني والبدئية الإنسانية .

وكل عاطفة من عواطفنا لها باعث ولها وجهة توافق ذلك الباعث أوتخالفه على حسب الأحوال . فالفنأة الرحيمة التي تجلس عند سرير المريض الغريب عنها لتواسيه وتصبر على السهر والألم في مواساته إنما تصدر عن باعث من رحمة الأمومة المركبة في طبيعتها ، ولا يقدح

ذلك في عاطفة الرحمة ولا في واجب التطبيب والتمريض ، ولا يقال إن الرحمة « الطبية » هي الصورة التي تمثلت بها طبيعة الأمومة فهي حيلة « مصطنعة » وشعور غير صحيح أو غير أصيل !

ومن قديم الزمن عرف الحكماء ذوو الفكر والبديهة لباب هذه الحقيقة فوقفوا أمام السنن الكونية موقف الخشوع والأناة ، وقال سقراط من وحي فطرته الصادقة : « أحسب أننا قضاة أنصاف عيان حين نحكم على المستحيلات والممكنات ، لأننا نعالج الأمر بمقاييسنا الإنسانية التي لا تجدى كل الجدى سواء في المعرفة الصحيحة أو في صحة الإيمان والرؤيا والنظر ، ومن ثم تبدو لنا أمور كثيرة كأنها مستحيلة وهي يسيرة ، أو تبدو لنا غير مدركة وهي بين أيدينا على مقربة منا ، إما لنقص تجاربنا أو لطفولة عقولنا . إذ ما من إنسان مهما علا في السن إلا وهو كالطفل الصغير لقصر الحياة وقصور التجارب بالقياس إلى الحياة الأبدية . فكيف ، ونحن لا نحيط بأسرار الآلهة وأسرار القوى العلوية ، يتاح لنا أن نجزم بما يمكن وبما لا يمكن ؟ ... إننا أبناء الفناء ليس لنا في حكم الكون الكبير خطر ولا يتأتى لنا أن نعرف حق المعرفة أمراً من الأمور حتى ما يعرض لنا في أنفسنا ، فأخلق بنا ألا ندعى العلم اليقين بما تنطوي عليه المقادير الأبدية » .

على أن التجارب التاريخية شيء ماثل لمن يقيس الأمور بمقاييس الطبيعة ومن يقيسها بما يعلو عليها ، وأغفل الناس عن الواقع من ينكر

ما فوق الطبيعة وينكر الطبيعة في وقت واحد ، وأولئك هم « الطبيعيون » الذين يستخفون بقوة الإيمان وهي على الأقل « طبيعية » متمكنة من النواميس الكونية كما يعقلونها ، وإتيان قوة الإيمان في صورتها المعهودة لا يبطلها بحال من الأحوال ، لأن ألوان الطيف الشمسى كما قدمنا هي الصورة التى نتلقى بها حركة الضياء ، ونحن لا نبطل المراثيات لأنها تترأى بتلك الألوان .

وليقل المعللون للأمور بالعلل العلمية ما يشاءون ، فإذا ثبت لهم أن طمأنينة الضمير إلى العدل الإلهى في هذه الدنيا تجربة واقعة يستمدّها الضمير من الإيمان فكفى بذلك حقاً وصدقاً ، وكفى بذلك إنصافاً للمثل الأعلى ولطبائع الأمور .

أقوال المفكرين الإسلاميين

ظهرت باللغة العربية مباحث كثيرة في موضوع السياسة ، يمكن تقسيمها إلى أقسام ثلاثة : ما كتبه الفقهاء ، وما كتبه المؤرخون والفلاسفة ، وما اجتمع من وصايا الحاكين والكتّاب .

ومباحث الفقهاء مفصلة في مسألة الإمامة وحقوق الراعي والرعية ، واتفق فقهاء السنة جميعاً على أن الحكم نيابة أو وكالة عن الأمة ، تارة يسمون الإمام بالنائب ، وتارة يسمونه بالوكيل ، وشروطه عندهم متقاربة يجمعها قول الآمدي كما جاء في كتاب الإمامة من الأشباه والنظائر وهي : « الاجتهاد في الأحكام الشرعية وأن يكون بصيراً بأمر الحرب وتدبير الجيوش ، قوياً بحيث لا تهوله إقامة الحدود ، عدلاً بالغاً ، ذكراً حراً نافذ الحكم مطاعاً قادراً على من خرج من طاعته » ، وهذا هو اتفاق أهل السنة ، أما الشيعة فيضيفون إلى هذه الشروط شروط القرشية والهاشمية والعصمة وأن يكون أفضل أهل زمانه ، وقد يحتاج ويتولى الأحكام عند احتجاجه حاكم ظاهر تتفق شروطه وشروط أهل السنة في الإمام .

وأهم هذه الشروط عملاً ونظراً شرط القدرة ونفاذ الحكم ، ويحق

للرعية أن تخلع الحاكم إذا خرج على عهده أو فقد شروط الإمامة ، لا يمنحها عن ذلك إلا اتقاء الفتنة وحلر العاقبة ، فإذا حدث أن خارجاً على السلطان تغلب عليه فالمرجع في هذه الحالة إلى الواقع أو ما يسميه علماء القانون الحديث حكم الحالة الواقعة Status Quo ويكون الإمام المغلوب قد فقد الشرط المهم للإمامة واستحقها من هو أقدر منه على القيام بها .

وقول الإمام الغزالي في الحالة الواقعة يرجع إليه حيث يقول في كتاب الإحياء : « . . . إن السلطان الجاهل الظالم ، مهما ساعدته الشوكة وعسر خلعه ، وكان في الاستبدال به فتنة تائرد لا تطاق ، وجب تركه ، ووجب الطاعة له ، كما تجب طاعة الأمراء . إذ قد ورد في الأمر بطاعة الأمراء والمنع من سل اليد عن مساعدتهم أوامر وزواجر ، فالذي نراه أن الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس رضي الله عنه ، وأن الولاية نافذة للسلطين في أقطار البلاد . . . والقول الوجيز أننا نراعى الصفات والشروط في السلطين تشوقاً إلى مزايا المصالح ، ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً ، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح ؟ بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة ، فن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة ، ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض وولايته نافذة الأحكام » .

ومما يلحق بكلام الغزالي في الإحياء : كلامه عن الإمامة في

كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» لأنه جمع فيه بين نظرة الفقيه ونظرة الفيلسوف وبين فيه موقف المتكلمين عن الإمامة في زمنه ، وقد يكون موقف المتكلمين عنها في زمنه كموقفهم في زمن غيره ، لأن الحرج واحد حيث توجد السطوة والمنازعات .

فبعد أن قال إن هذه المباحث « مثارا للتعصبات ، وأن المعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض وإن أصاب ، فكيف إذا أخطأ ؟ » مضى يقول إنها تدور على ثلاثة أطراف : « الطرف الأول في بيان وجوب نصب الإمام ، ولا ينبغي أن نظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل ، فإننا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع ؛ إلا أن نفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة ، وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا . ولكننا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ، ولسنا نكتفي بما فيه من إجماع الأمة ، بل ننبه على مستند الإجماع ، ونقول : نظام أمر الدين مقصور لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ، نضيف إليها مقدمة أخرى وهي أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع ، فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الإمام » .

ثم مضى يقيم البرهان على المقدمة الأولى فقال : « إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع . . . إذ أن نظام الدين بالمعرفة والعبادة ولا يتوصل إليهما

إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قلوب الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن . . . فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلبه قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها إلى سعادة الآخرة .

وانتقل إلى البرهان على المقدمة الثانية فقال : أما وأن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا تنظم إلا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المهرج وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشى وبطلت الصناعات وكان كل من غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً ، والأكثر يهلكون تحت ظلال السيوف ، ولهذا قيل إن الدين والسلطان توأمان ، وقيل الدين أس والسلطان حارس ، وما لا أس له فهجوم وما لا حارس له فضائع ، وعلى الجملة لا يبارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلطوا ورأيهم ولم يكن رأى مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم ، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء .

ثم استطرد إلى أن ذكر الحالة التي يتأتى فيها لحاكم أن يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد ، ولكنه لا يصلح للقضاء . فسأل : وماذا ترون فيه ؟ أوجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته ؟ ؛ ثم أجاب بما يراه ويقطع به

وهو وجوب خلعه إن قُتل على أن يستبدل به من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهيج قتال « فإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته » لأن الحساسة في هذا أقل من الحساسة « إذا افتقرنا إلى تهيج فتنة لا ندري عاقبتها » . . . ثم قال : « وليست هذه مساعدة عن الاختيار ولكن الضرورات تبیح المحظورات ، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه ، فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضى ببطلان الإمامة في عصرنا لقوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأى أقوال أحسن : أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاية في أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام ؟ أو أن يقول إن الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار ؟ هو بين ثلاثة أمور : إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاء وهو مستحيل ومؤد إلى تعطيل المعاش كلها ويقضى إلى تشتيت الآراء وهلك الجماهير والدماء ، أو يقول إنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام ولا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال ، وإما أن يحكم بانعقاد الإمامة مع قوات شروطها لضرورة الحال ، ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب ، وأن أهون الشرين خير بالإضافة ، ويجب على العاقل اختياره . »

ثم رد على الإمامية القائلين بأن النبي عليه السلام نص على اختيار .

على رضى الله عنه فقال : « إن البيعة تقطع مادة الاختلاف ، والدليل عليه عدم الاختلاف فى زمان أبى بكر وعثمان وقد توليا بالبيعة ، وكثرته فى زمان على رضى الله عنه ، ومعتقد الإمامية أنه تولى بالنص . . . واعلم أن للناس فى الصحابة والخلفاء الراشدين رضى الله عنهم إسمافاً فى أطراف ، فن مبالغ فى الثناء حتى يدعى العصمة للأئمة ، ومنهم متهم على الطعن يطلق اللسان بدم الصحابة ، فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد فى الاعتقاد . »

كان الغزالى كما قلنا فقيهاً وفيلسوفاً فى كلامه عن مسألة الإمامة والعلاقة بين الراعى والرعية ، وعن الحاجة إلى الحكومة والمقابلة بين السلطان الجائر والفضوى ، ومن المحقق أن استفادة البحث الفقهى فى هذه المسألة قد أغنى الفلاسفة عن تخصيصها بالبحث من الوجهة الفلسفية ، فن تكلم عنها منهم فإنما يعرض لها من ناحيتها العمرانية ولا يتوسع كثيراً فى ناحيتها السياسية ، إلا فئة من المفكرين والدعاة كانوا ينزعون فى السياسة متزعين خاصاً لتغليب دعوة وإدحاض دعوة ، فكانت مذاهبهم جزءاً من عملهم فى هذا المسعى ، وقد لخص كتاب الملل والنحل بعض هذه المذاهب التى لا تعنينا فى موضوع هذه الرسالة .

أما الفلاسفة الإسلاميون فقد كان بحثهم فى مسائل الحكم عمرانياً يصدق على المجتمعات كافة ، وكان الرأى الغالب بينهم عن أصل

الحكومة هو الرأى الذى ألم به الغزالي وعلل فيه وجود الحكومة بالحاجة إلى الأمن وكف العدوان من بعض الناس على بعض ، إلا أن ابن سينا يرى أن اختلاف الناس هو سر بقائهم وانتظام عمرانهم ، ويقول من رسالة لطيفة في السياسة : إن الله «من» عليهم بفضل رحمته مناً مستأنفاً بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين ، لما في استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعى إلى فنائهم ، ولما يلقى بينهم من التنافس والتحاسد ويثير من التباغى والتظالم ، فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا جميعاً ملوكاً لتفانوا عن آخرهم ، ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عياناً بأسرهم ، كما أنهم لو استتروا في الغنى لما مهن أحد لأحد ولا رقد حميم حميماً ، ولو استتروا في الفقر لما اتوا ضرراً وهلكوا بؤساً . فلما كان التحاسد من طباعهم والتباغى من سوسهم وفي أصل جوهرهم كان اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلة لقناعتهم ، فلو المال الغفل من العقل العطل من الأدب المدرك حظه من الدنيا بأهون سعى ؛ إذا تأمل حال العاقل المحروم وأكدار الحول القلب ، ظن بل أيقن أن المال الذى وجده مغير من العقل الذى علمه ، وذو الأدب المعلم إذا تفقد حال المثرى الجاهل لم يشك في أنه فضل عليه وقدم دونه ، وذو الصناعة التى تعود عليه بما يمسك رقبته لا يغبط ذا السلطان العريض ولا ذا الملك المديد

ونظر ابن سينا في أرجوزته في الطب إلى اختلاف أحوال الأمم

وأمزجتها باختلاف أجوائها ومواقع بلدانها ، ومنها يقول عن السودان والصقالبة :

بالزنج حر غير الأجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غلت جلودها بفضاضا

ولم يكن له مذهب مفصل في شئون الحكم غير هذا وأشباهه من الملاحظات المقصورة على مسائل العمران وعلاقته بالطبائع والأجواء ، ويصدق ذلك مع شيء من الإسهاب والإفاضة على كلام ابن خلدون في مقدمته النفيسة ، فإنه أثبت ما قرره الفقهاء في مسألة الإمامة والحكومة ، وأضاف إليه من عنده عبراً تاريخية وتعقيبات على أطوار الاجتماع البشرى تجعل مدار الدولة كله على الغلبة والعصية وتجعل الحكومة قوة غالبية تمنع التغالب بين آحاد الناس ، لأن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصية وإلا لم تتم قدرته على ذلك ، وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع ليس له عليهم قهر في أحكامه ، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها

ثم تكلم عن أثر النبوة في السياسة فقال إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية ، لأنهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض ، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم ،

فلذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس ، فلذا كان فيهم النبي أو الوالى الذى يبعثهم على القيام بأمر الله ويلذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمجهودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق ثم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك ، وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق ، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما ينطبع فى النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات

ولا تعارض بين مذهب ابن خلدون فى اعتماد الملك على الغلبة بالعصية وبين قيام الملك على مبادئ الحرية أو مبادئ الديمقراطية بإلزام من العقيدة الروحية والآداب الدينية ، فإن إقامة الأحكام على المساواة تحتاج إلى الغلبة بل هى أحوج إليها من إقامة الأحكام على التفاوت ، لأن المساواة تكف كثيراً من الأقوياء وتحرس كثيراً من الضعفاء ، وليس الحكم على التفاوت مساوياً لاجور بمحتاج إلى كل هذه الحيلة وكل هذا القمع لمن يستطيع الطمع والاعتداء .

وفى هذا عدا هذه الآراء التى تعلل قيام الملك والحكومة بدور كلام ابن خلدون على المسائل العمرانية وما بين المجتمعات البشرية من وجوه الشبه ووجوه الاختلاف ، وعنده أن تشابه الأمم أكثر من اختلافها

مع تعدد الأقاليم وتعاقب الأزمنة ، ومذهبه في الحكم الصالح هو حكم فقهاء السنة لا يمنعه تقرير الواقع عن حكومات زمانه أن يرجع إليه بالفضل في الموازنة بين أنواع الحكومات .

أما الفيلسوف الإسلامي الذي جعل للسياسة مذهباً مستقلاً فهو أبو نصر الفارابي صاحب السياسة المدنية أو آراء أهل المدينة الفاضلة . ولكن كلامه في هذه المسألة من قبيل « الطوبى » أو المثال الكامل للحكومة كما ينبغي أن تكون في أرفع درجاتها .

ويدل على منحاه قوله في خصال رئيس المدينة الفاضلة : إنه « هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها : أحدها أن يكون تام الأعضاء . . . ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ، ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولا يراه ولا يسمعه ولا يدركه وفي الجملة لا يكاد ينساه ، ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ، ثم أن يكون حسن العبارة يؤتاه لسانه على إبانة كل ما يضمه إبانة تامة ، ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة متقاداً له سهل القبول لا يؤله تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه ، ثم أن يكون غير شره

على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب مبعضاً
للذات الكائنة عن هذه ، ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبعضاً
للكذب وأهله ، ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة

وبعد تعديد الصفات الكاملة كلها يقول : « واجتماع هذه كلها
في إنسان عمر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد
بعد الواحد والأقل من الناس ، فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة
ثم حصلت فيه بعد أن يكبر تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو
الخمس منها دون الأنداد من جهة القوة المتخيلة كان هو الرئيس »

هذا الحاكم « المثالي » يحكم بحق كماله ويتصل بالعقل الفعال
في يقظته أو منامه ، ويشبه أن يكون من أصحاب الوحي أو من أصحاب
البصيرة التي تتطبع فيها الحقائق الإلهية ، وأوجز ما يوصف به أنه أمنية
جميلة شأنها شأن الأمانى التي نريدها للرئيس وللأمة وللحياة عامة ولطبائع
الأشياء قاطبة على الوجه الأعم ، ومثل هذه « الطوبى » إنما تقرأ للعلم
لا للعمل ، ولا تخلو من التناقض حين ننظر إليها من الوجهة الفكرية
فضلاً عن الوجهة العملية ، فلو أن المجتمع المثالي يوجد فعلاً لقلت
حاجته إلى الحاكم مثالياً أو دون هذه المرتبة العليا ، ولو أن الحاكم
المثالي يختار للحكم حيث وجد لبطلت الحاجة إلى الحكومة أو كادت ،
فإن القائلين بغلبة القوة أدنى إلى الواقع والقائلين بغلبة الكمال ينسون
فعل القوة الغاشمة ، وقوام الأمرين أن القوة تغلب لو انفردت ولكنها
لا تنفرد أبداً دون قوى أخرى توازنها وتلدغ بعضها ببعضها ، ومنها قوة

الأمل في الخير والتزوع إلى الكمال . . . « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » .

وقد كان مذهب الفارابي في الحكم كمنهج غيره من أصحاب « الطوبىات » حليماً يتعلق به الحياء ويصلح لكل تخيل في كل مقام وكل مجال ، فلا ترجيح فيه للمذهب على مذهب ، ولا الحرية على استبداد ، بل لقد يكون حق « الرئيس الكامل » في الاستبداد أرجح من حق الرئيس الذي يقصر عن كماله ويحكم أمة أقل من أمته في صفات الكمال .

وقد وجد الفلاسفة الإسلاميون بحثاً فقهية مفصلة في مسألة الإمامة ومسألة الحكم عامة فلم يسهوا في بحث هذه المسألة من الوجهة الفلسفية . كما قدمنا ، ولم يجعلوا همهم تخصيص الرأي في مذاهبها وأن يكون لكل منهم نزعة فكرية فيها ، وبخاصة وهم لا يدعون إلى إقامة حكومات عملية على نظام معين ، ولكن المباحث الفقهية في مسألة الإمامة وحقوق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد فتحت أبواباً كثيرة في الآداب العربية خاصة والآداب الإسلامية عامة لنوع من الكتابة السياسية يقل مثله في اللغات الأخرى ، وهو نوع النصائح والوصايا التي تكتب للملوك ومعها أشقات متفرقة أو منظمة للكلام على الآداب والمراسم التي تتبع في بيوت الملك والإمارة ، فالجموعة التي ظهرت بالعربية في هذه الأغراض - ولا سيما النصائح والوصايا - تريد على نظائرها في كل لغة

ومرجع ذلك تارة إلى إيجاب الوصايا والنصائح في الإسلام وفرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل قادر عليهما ، وتارة أخرى إلى طبيعة العرب التي نسميها بالطبيعة التاريخية لتعودهم تسجيل التاريخ الشخصي بالرواية والإسناد واعتبارهم نوادر الأولين وأحاديثهم دروساً للأدب والعبرة فيما يعيه الكبار ويلقنه الصغار ، فقلما تندر كلمة من قائل في موقعها حتى يتناقلها الرواة مفصلة بمناسباتها والعبر التي تستفاد منها ، وكتب النصائح والوصايا والآداب الملكية حافلة بأمثال هذه المرويات التي أثرت عن العرب أو عن غيرهم من الأمم في هذا السياق ، وكلها دليل على الصورة المطلوبة أو الكائنة لنظام الحكم كما يستخلصه المؤلفون من تلك الروايات .

ويتضح مقصد المؤلفين لهذه الكتب من مقدمة واحد منها - ولعله آخرها - وهو كتاب « الفخرى » في الآداب السلطانية والدول الإسلامية لمؤلفه محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي حيث يقول : « ... أما الكلام على أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دينية وديناوية ، من خلافة وسلطنة وإمارة وولاية ، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن ، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة ، فليس هذا الكتاب موضوعاً للبحث عنه ، وإنما هو موضوع للسياسات والآداب التي يتنفع بها في الحوادث الواقعة ، والوقائع الحادثة ، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة ، وفي إصلاح الأحوال والسيرة . فأول ما يقال إن الملك الفاضل هو الذي اجتمعت فيه خصال وعلمت فيه

نخصال ، فأما النخصال الذى يستحب أن توجد فيه ، فمنها العقل وهو أصلها وأفضلها وبه تساس الدول بل الملل ، وفي هذا الوصف كفاية . ومنها العدل وهو الذى تستغزر به الأموال وتعمر به الأعمال وتستصلح به الرجال . . . إلخ .

بدأ ظهور هذه الكتب من القرن الثالث للهجرة واستمر ظهورها إلى أيام الدولة العثمانية ، ومنها كتب ابن المقفع المترجمة والمؤلفة ، وكتاب أخلاق الملوك الذى ينسبه بعضهم إلى الجاحظ ، وكتاب عيون الأخبار لابن قتيبة ، وكتاب سلوك المالك فى تدبير الممالك لأحمد بن محمد بن أبى الربيع وكتاب سراج الملوك للطوطوشى وكتاب تذكرة ابن حمدون ، فى السياسة والآداب الملكية ، وكتاب أدب الوزير للهاوردى ، ومنها كتب وضعت بالفارسية أو التركية فى مثل هذا الغرض أو فى الحكم والإدارة ككتاب الغزالى الموسوم بالتبر المسبوك فى حكايات وحكم ونصائح الملوك ، وكتاب نظام الملك الموسوم بسياسة نامه أو سياسة الملوك ، وكتاب عنصر المعالى قيقاوس الموسوم « يقابوس نامه » وكتاب نصائح الوزراء والأمراء الذى ألف فى عهد السلطان أجد الثالث العثمانى ، وغير هذا من الكتب أو الفصول المتفرقة فى مجاميع الآداب والسير ، وفيها عظات ووصايا وأخبار مقتبسة من صفحات الأوراق أو ألسنة الرواة .

ومن أمثلة هذه الوصايا قول ابن المقفع فيما يبتغيه السلطان من رضا

الرعية : « إنك إن تلتمس رضا جميع الناس تلتمس ما لا يدرك ، وكيف يتفق لك رضا المتخالفين ؟ أم ما حاجتك إلى رضا من رضاه الجور ، وإلى موافقة من موافقته الضلالة والجهالة ؟ فعليك بالتماس رضا الأخيار وذوى العقول ، فإنك متى تصب ذلك تضع عنك مؤنة ما سواه : احرص أن تكون خيراً بأمور عمالك ، فإن المسىء يفرق من خبرتك قبل أن تصيبه عقوبتك ، وإن المحسن يستبشر بعملك قبل أن يأتيه معروفك ، ويعرف الناس من أخلاقك أنك لا تعاجل بالثواب ولا بالعقاب ، فإن ذلك أدوم لخوف الخائف ورجاء الراجى . . . » .

وفي باب التماس الرضا واتقاء السخط يروى عن الإمام على رضي الله عنه أنه كتب من وصيته لمالك بن الأشتر حين ولاه مصر : « . . . ليكون أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل ، وأجمعها لرضا الرعية ، وأن سخط العامة يمحف برضا الخاصة ، وأن سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة ، وليس أحد من الرعية أثقل على الولى مؤنة في الرخاء وأقل معونة له في البلاء ، وأكره للإنصاف وأسأل بالإلحاف ، وأقل شكراً عند الإعطاء ، وأبطأ عذراً عند المنع ، وأخف صبراً عند ملات الدهر ، من أهل الخاصة ، وإنما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء ، العامة من الأمة . فليكن صفوك لهم وميلك معهم ، وليكن أبعد رعيته منك ، وأشنأهم عندك ، أطلبهم لمعايب الناس ، فإن في الناس عيوباً والى أحق من سترها ، فلا تكشف عن عما غاب عنك منها ، فإنما عليك تطهير ما ظهر لك ، والله يحكم على ما غاب عنك . . . » .

ولا تدخلن في مشورتك بخيلا يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر ،
ولا جباناً يضعفك عن الأمور ، ولا حريصاً يزين لك الشره بالجهل ،
فإن البخل والجبن والحرص غرائر شتى يجمعها سوء الظن بالله ، وإن
شر وزرائك من كان قبلك للأشرار وزيراً ، ومن شركهم في الآثام ،
فلا يكونن لك بطانة فإنهم أعوان الأئمة وإخوان الظلمة . . . وأكثر
مدارسة العلماء ومنافسة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك
ولإقامة ما استقام به الناس قبلك ، واعلم أن الرعية طبقات — لا يصلح
بعضها إلا ببعض ولا غنى ببعضها عن بعض . ففها جنود الله ، ومنها
كتاب العامة والخاصة ، ومنها قضاة العدل ، ومنها عمال الإنصاف
والرفق ، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس ،
ومنها التجار وأهل الصناعات ، ومنها الطبقة السفلى من ذوى الحاجة
والمسكنة ، وكلاً قد سمي الله سهمه ووضع على حده فريضة في كتابه
أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم وآله عهداً منه عنده محفوظاً . فالجنود
بعون الله حصون الرعية وزين الولاية وعز الدين وسبل الأمن ، وليس
تقوم الرعية إلا بهم ، ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله تعالى
لهم من الخراج الذى يقوون به في جهاد عدوهم ويعتدون عليه فيما يصلحهم
ويكون من وراء حاجتهم ، ثم لا قوام للذين الصنفين إلا بالصنف
الثالث من القضاة والعمال والكتّاب ، لما يحكمون من المعاهد ويجمعون
من المنافع ويؤمنون عليه من خواص الأمور وعوامها ، ولا قوام لهم
جميعاً إلا بالتجار وذوى الصناعات فيما يجتمعون عليه من مراقبتهم وقيمتهم

من أسواقهم . . . ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق
 رفدhem ومعونتهم ، وفي الله لكل سعة ، ولكل على الوالى حق بقدر ما
 يصلحه . . . قول من جنودك أنصحهم فى نفسك لله ولرسوله وإمامك
 وأطهرهم جيباً وأفضلهم حلماً ، ممن يبطئ عن القصب ويستريح إلى
 العذر ولا يقعد به الضعف ، ثم الصق بذوى المروءات والأحساب وأهل
 البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة ، ثم أهل النجدة والشجاعة والسخاء
 والسماحة ، فإنهم جماع الكرم وشعب العرف ، ثم تفقد من أمورهم
 ما يتفقده الوالدان من ولدهما ولا يتفاقمن فى نفسك شئ قومهم به ،
 ولا تحتقرن لطفاً تتعاهدهم به وإن قل . . . ثم اختر للحكم بين الناس
 أفضل رعبتك فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور ولا تمنحكه الخصوم
 ولا يتأدى فى الزلة ولا يحصر عن الغنى إلى الحق إذا عرفه ولا تشرف
 نفسه على طمع ولا يكتفى بأذى فهم دون أقصاه . . . ثم استوص
 بالتجار وذوى الصناعات وأوص بهم خيراً المقيم منهم والمضطرب بماله
 والمترفق ببذنه فإنهم مواد المنافع وأسباب المرافق وجلاها من المباعده
 والمطارح فى برك وبحرك وسهلك وجيك ، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها
 ولا يجترئون عليها ، وإنهم سلم لا تخاف باقته واصلح لا تخشى غائلته ،
 وتفقد أمورهم يحضرتك وفى حواشى بلادك ، ، واعلم مع ذلك أن
 فى كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكماً فى
 البياعات ، وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاة ، فامنع الاحتكار فإن
 رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم منع منه ، وليكن البيع بيعاً سمحاً

بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع ، فن
 قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكل به وعاقب في غير إسراف . الله الله في
 الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحتاجين وأهل البؤس
 والزمنى ، فإن في هذه الطبقة قانماً ومعترّاً ، واحفظ الله ما استجفظ من
 حقه فيهم ، واجعل لهم قسماً من بيت مالك وقسماً من غلات صواقي
 الإسلام في كل بلد ، فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى . . . واجعل
 للورى الحاجات منك قسماً تفرع لهم فيه شخصك وتجلس لهم مجلساً
 عاماً ، فتتواضع فيه لله الذي خلقك ، وتقعده عنهم جندك وأعوانك من
 أحراسك وشرطك ، حتى يكلمك متكلمهم غير متعنع ، فإني سمعت
 رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول في غير موطن : ”لن تقدم
 أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوى غير متعنع“ ثم احتمل الخرق
 منهم والى ، ونزع عنهم الضيق والأنف يبسط الله عليك بذلك أكتاف
 رحمته . . . وامض لكل يوم عمله فإن لكل يوم ما فيه . . . وإذا قمت
 في صلاتك للناس فلا تكون منفراً ولا مضيعاً ، فإن في الناس من به
 العلة وله الحاجة ، وقد سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين
 وجهنى اليمين : كيف أصلى بهم ؟ فقال : ”صل كصلاة أضعفهم وكن
 بالمؤمنين رحماً“ . . .

ويذكر صاحب كتاب «الفخرى» آداب المشاورة وحكمة فرضها
 على النبي قبل غيره من المسلمين ، فيقول : إن الملك «ينبغي ألا يستبد

برأيه وأن يشاور في الملمات خواص الناس وعقلاءهم ، ومن يتفرس فيه الذكاء والعقل وجودة الرأي وصحة التمييز ومعرفة الأمور ، ولا ينبغي أن تمنعه عزة الملك من إيتنام المستشار به وبسطه واستمالة قلبه ، حتى يحضه النصيحة ، فإن أحداً لا ينصح بالقسر ولا يعطى نصيحة إلا بالرغبة ، وما أحسن قول الشاعر :

أهان وأقصى ثم يستنصحنى
ومن ذا الذى يعطى نصيحته قسراً

قال الله تعالى : (وشاورهم في الأمر) ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه دائماً . لما كانت وقعة بدر خرج صلى الله عليه وسلم من المدينة في جماعة من المسلمين ، فلما وصلوا بدرًا نزلوا على غير ماء ، فقام إليه رجل من أصحابه ، وقال : يا رسول الله ، نزلوك ها هنا شيء أمرك الله به أو هو من عند نفسك ؟ قال بل هو من عند نفسي . قال : يا رسول الله ! إن الصواب أن ترحل وتنتزل على الماء فيكون الماء عندنا فلا نخاف العطش ، وإذا جاء المشركون لا يجدون ماء فيكون ذلك معيناً لنا عليهم ، فقال رسول الله : صدقت . ثم أمر بالرحيل ونزل على الماء .

« واختلف المتكلمون في كون الله أمر رسوله بالاستشارة مع أنه أيده ووقفه ، وفي ذلك أربعة وجوه : أحدها أنه عليه السلام أمر بمشاورة الصحابة استمالة لقلوبهم وتطييناً لنفوسهم ، والثاني أنه أمر بمشاورتهم في الحرب ليستقر له الرأي الصحيح فيعمل عليه ، والثالث أنه أمر بمشاورتهم لما فيها من النفع والمصلحة ، والرابع أنه إنما أمر

بمشاورتهم ليقنّدي به الناس ، وهذا عندي أحسن الوجوه وأصلحها .
قالوا الخطأ مع المشورة أصلح من الصواب مع الانفراد والاستبداد ،
وقال صاحب كيلة وجمته : لا بد للملك من مستشار مأمون ، يفضي
إليه سره ويعاونه على رأيه . . . المستشير وإن كان أفضل من المستشار
وأكمل عقلاً وأصح رأياً فقد يزداد برأى المشير رأياً كما تزداد النار بالدهن
ضوءاً ونوراً . . .

ومن أمثلة التجارب السياسية المروية عن الملوك ما جاء في العقد
الفريد على لسان عمرو بن العاص يتحدث عن معاوية وهو ينظر إلى
جيوشه وأتباعه فيسأله : يا ابن العاص ! كيف ترى هؤلاء وما هم
عليه ؟ قال عمرو فقلت : والله يا أمير المؤمنين رأيت من يسوس الناس
بالدين والدنيا فما رأيت أحداً أوثق من طاعة رعيته ما أوثق لك من هؤلاء .
فقال : أفنترى متى يفسد هذا وفي كم ينتقض جميعه ؟ قلت : لا .
قال : في يوم واحد . قال عمرو : فأكثر من التعجب ، فعاد يقول :
والله ! وفي بعض يوم . . . إذا كذبوا في الوعد والوعيد ، وأعطوا على
المواري لا على الغناء فسد جميع ما تزي .

• • •

ومن تجارب عمر بن عبد العزيز في حمل الناس على الطاعة بالعدل
والطمع والأناة ما رواه صاحب تذكرة ابن حمدون . قال عمر : « إني
لأجمع أن أخرج للمسلمين أمراً من العدل فأخاف ألا تحتمله قلوبهم ،
فأخرج لهم معه طمعاً من طمع الدنيا ، فإن نفرت القلوب من هذا

سكنت إلى هذا »

وجاء في العقد القريد أن عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز قال لأبيه : « يا أبت ! مالك لا تنفذ الأمور ؟ فوالله لا أبالي في الحق لو غلت بي وبك القدور . قال عمر : لا تعجل يا بني ! فإن الله تعالى ذم الخمر في القرآن مرتين وحرمها في الثالثة ، وأنا أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدفعوه وتكون فتنة » .

وتكلم صاحب الفخري عن الشدة والرفق من أخلاق الملك إذا وجب هذا أو ذاك ولم يتيسر الجمع بينهما فروى عن الحكماء أنهم يقولون : « سلطان يخافه الرعية خير من سلطان يخافها ! » .

وروى صاحب السياسة والآداب المالكية أن الوليد بن عبد الملك سأل أباه : « يا أبت ! ما السياسة ؟ قال : هيبة الخاصة مع صدق مودتها ، واقتياد قلوب العامة بالإتصاف لها ، واحتمال هفوات الصنائع » . وقال في مضار الملك إنها من قبل ستة أشياء : « الحرمان والفتنة واللهو والفظاظة والزمان والخرق . فأما الحرمان فأن يحرم خصالاً ستاً أو يعطاها متقوصة فاسدة : منها صالحوا الوزراء من أهل الرأي والنصيحة والأمانة ، ومنها الاجتهاد ، ومنها الأموال ، ومنها البلد ، ومنها الحصون ، ومنها البرد والرميل . وأما الفتنة فتهيج بعض الأعوان وإحواجه إلى الخروج على الملك أو شغب الجند وتحاربهم ، وأما اللهو فالإغرام بالنساء أو الشراب أو الملاعب أو الصيد إغراماً يستغرق الفراغ . وأما الفظاظة فإفراط الخصومة حتى يجمع اللسان بالشتم واليد بالهبط والابتزاز لما ليس

له بحق ، وأما الزمان فهو ما يصيب الناس من السنين من الغرق والحرق والوباء وكثرة الأمطار والبرد وقلة الأمطار وشدة البرد ، والحر بإفراط ، وكثرة الهوام ، التى يكون بها نقص الثمرات أو الموتان ، وأما الخرق وسوء التدبير فأن يعامل الأعداء فى مواضع السلم بالحرب وفى مواضع الحرب بالسلم والمودعة ، وفى المواضع التى يحتاج فيها إلى المكيدة والصبر والحذر والتدبير بالخطأ والمغالبة والغلظة وترك السياسة .

ومن أمثلة النصائح التى يواجه بها الملك أن رجلاً دخل على هشام - كما يروى صاحب العقد - فقال : « يا أمير المؤمنين احفظ عني أربع كلمات فهين صلاح ملكك واستقامة رعيتك . فقال : هاتهن . قال : لاتعدن عدة لا تثق من نفسك بإنجازها . . . ولا يغرنك المرتقى السهل إذا كان المنحدر وعراً . . واعلم أن للأعمال جزاء فاتق العواقب ، واعلم أن الأمور بقتات فكُن على حذر » .

ولما قتل عبد الملك بن مروان عمرو بن سعيد بعد ما صالحه وكتب كتباً وأشهد شهوداً ، قال عبد الملك لرجل كان يستشيريه ويصدر عن رأيه إذا ضاق به الأمر : ما رأيك فى الذى كان منى ؟

قال الرجل : أمر قات دركه .

قال : لتقولن !

قال : حزم لو قتلته وحييت .

قال عبد الملك : أو لست بحى ؟

فقال الرجل : مات من أوقف نفسه موقفاً لا يوثق له بعهد ولا
يعقد .

فقال عبد الملك : كلام لو سبق سماعه فعلى لأمسكت .

• • •

والذين بحثوا في عمل الوزير كالموردي وابن حمدون أرادوا أن
يشتقوا عمل الوزارة من لفظها فقالوا إنها على ثلاثة أوجه : أحدها أنها من
الوزر وهو الثقل لأنه — أى الوزير — يحمل عن الملك أثقاله ، والثاني
أنها من الأزور وهو الظهر ، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بظهره ،
والثالث أنها من الوزر وهو الملجأ ومنه قوله تعالى : « كلا لاوزر » أى
لا ملجأ . لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونه .

واتفقوا على أن الوزير الصالح من كان وسطاً بين الخاصة والعامة ،
لأنه يدبر مصالح هؤلاء وهؤلاء .

ومن كلام الماوردي يخاطب الوزير : « أنت سائس مسوس ،
تقوم لسياسة رعيتك وتنقاد لطاعة سلطانك ، فتجمع بين سطوة مطاع
وانقياد مطيع ، فشطر فكرك جاذب لمن تسوسه ، وشطره مجذوب لمن
تعطيه ، وهو أنقل الأقسام محملاً وأصعبها مركباً ، لأن الناس ما بين
سائس وتسوس وجامع بينهما ، ولك هذه الرتبة الجامعة ، فأنت تجمع
ما اختلف من أحكامها ، وتستكمل ما تباين من أقسامها ، وبينك
تدبير مملكة صلاحها مستحق عليك وفسادها منسوب إليك ، تؤاخذ
بالإساءة ولا يعتد لك بالإحسان . . . ويلزمك في حق سلطانك ألا

تعتمد عليه بصلاح ملكه لأنك للصالح منسوب ، ولا تعتذر إليه من اختلاله لأن الاختلال إليك منسوب ، واجعل اعتذارك سعيك واجتهادك ، فلسان الفعال أنطق من لسان المثال . . . وليس يختص العدل بالأموال دون الأقوال والأفعال . فعذلك بالأموال أن تؤخذ بحقها وتدفع إلى مستحقها ، لأنك في الحقوق سفير مؤتمن وكفيل مرتين ، عليك غرمها ولغيرك غنمها ، وعذلك في الأقوال ألا تخاطب الفاضل بخطاب المفضول ولا العالم بخطاب الجاهل ، وتقف في الحمد والذم على حسب الإحسان والإساءة ، ليكون إرغابك وإرهابك على وفق أسبابها من غير سرف ولا تقصير ، فلسانك ميزانك ، فاحفظ من رجحان أو نقصان . . . »

* * *

وقال صاحب كلیلة ودمنة : « السلطان لا يقرب الرجال على قرب آبائهم ولا يباعدهم لبعدهم ، ولكنه يتزلم على قدر ما عند كل امرئ منهم فيما ينتفع به . وقد يكون الجرذ في البيت جاراً مجاوراً فينبى إذا كان ضاراً مؤذياً ، ولا كانت في البازي منفعة — وهو وحش — اقتنى واتخذ . »

* * *

هذه وأشباهها نصائح عملية تستمد من التجارب ويجربها من يشاء ، ولكن الكتب التي أشرنا إليها تفيض بالنصائح المثالية التي ترجع إلى ما يجب أن يكون وقلاً يتحقق أن يكون فعلاً ، ومنها كلام ابن المقفع فيما يحسن بالملك وما لا يحسن : « فليس للملك أن يغضب لأن القدرة وراء حاجته ، وليس له أن يكلب لأنه لا يقدر أحد على إلزامه بغير

ما يريد ، وليس له أن يبخل لأنه أقل الناس عذراً في خوف الفقر ،
 وليس له أن يكون حقوداً لأن قدره قد عظم عن المجازاة لأحد على إساءة
 صدرت منه ، وليس له أن يخلف إذا حدث ، لأن الذى يحمل الإنسان
 على العيىن فى حديثه خلال : إما مهانة يجدها فى نفسه واحتياج إلى
 أن يصدقه الناس ، وإما عى وحصر وعجز فى الكلام فيريد أن يجعل
 العيىن تتمة لكلامه أوحشوا فيه ، وإما أن يكون قد عرف أنه مشهور
 عند الناس بالكذاب فهو يجعل نفسه بمنزلة من لا يصدق ولا يقبل قوله
 إلا بالعيىن ، وحيثذ كلما ازداد أيماناً ازداد الناس له تكذيباً ، والملك
 يعزل عن هذه الدنيا كلها ، وقلره أكبر من ذلك . ومن الخصال التى
 ينبغى أن تكون معدومة فى الملك الخلة فلإنها ربما أصدرت عنه فعلاً
 يندم عليه حين لا ينفع الندم

وأكثر من ذلك إمعاناً فى الصفات المثالية ما جاء فى كتاب سلوك
 الملك فى تدبير الممالك حيث يذكر شروط الملك ومنها : « أن يكون
 له قدرة على جودة التخيل لكل ما يعلمه من أعمال السعادة ،
 وأن يكون صحيح الأعضاء تواتيه على ما يريده من الأعمال البدنية ،
 وأن يكون جيد الفهم والتصور لما يقال له عالماً بكتاب الله عاملاً به ،
 وأن يكون جيد الحفظ لما يراه ويسمعه ولا ينسى ما يدركه من العلم ،
 وأن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى على الشىء أدنى دليل فطن له ،
 وأن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة جميع ما فى ضميره ،
 وأن يكون محباً للصدق وأهله كارهاً للكذب وأهله طبعاً لا تكلفاً ،

وأن يكون غير شره على الشهوات مبغضاً لما ساءت عاقبته من اللذات ،
وأن يكون كبير النفس محباً للكرامة يعظم نفسه عن كل ما يشين من
الأموال ، وأن يكون محباً للعدل والصدق وأهلها مبغضاً للجور والكذب
وأهلها ، منصفاً من نفسه ، وأن يكون قوى العزيمة على ما يبتغى غير
خائف من الموت ولا ضعيف النفس ، وأن يهون عنده الدينار والدرهم
وسائر الأعراض الدنيوية الفانية . . .

والنصائح التي من هذا القبيل لها نظائر في الدساتير الحديثة حيث
يقول فقهاء السياسة: «إن الملك لا يخطئ» ويعنون بذلك وظيفة الملك
لا شخصاً بعينه يوصف بالعصمة وهي مستحيلة في الناس . إلا أن
المبدأ في ذاته سليم من حيث يقوم على مطالبة الحاكم بالصفات التي
تنفع المحكومين على أحسن مثال ، ولا تخولم الأمر والنهي إلا بما فيه
صلاح للمأمورين والمهمين ، ولو كان الحكم حقاً للحاكم ومصلحته
الشخصية لما لزمته هذه الصفات ، إلا أن يكون الكمال مطلوباً لكل
إنسان من الحاكمين أو المحكومين .

* * *

وعلى الجملة تقوم النصائح والوصايا في هذه الكتب جميعاً على قاعدة
واحدة : وهي الحكم لمصلحة المحكومين ، ولا يشذ عن هذه القاعدة
غير فئة قليلة من الرواة والكتاب تناقلت مراسم الدولة من عادات الدول
القديمة التي كانت قائمة في بلاد الروم والفرس قبل قيام الدول الإسلامية ،
وعلمهم في هذه المراسم أنها لازمة لتعظيم سلطان الدولة بين جيرانها

وأعدائها ، ومنهم من يذكر في هذا الباب عذر معاوية في عهد الخلافة
العمرية ، وخلاصة القصة كما رواها يزيد بن معاوية : « أن عمر بن
الخطاب لما قدم الشام قدم على حمار ، ومعه عبد الرحمن بن عوف على حمار ،
فتلقاهما معاوية في موكب ثقیل فجاوز عمر حتى أخبر بمكانه فرجع
إليه . . . قال يزيد : فلما قرب منه نزل إليه فأعرض عنه ، فجعل
يمشي إلى جنبه راجلا ، فقال له عبد الرحمن بن عوف : أتعبت الرجل .
فأقبل عليه عمر فقال : يا معاوية ! أنت صاحب الموكب آنفاً مع
ما بلغني من وقوف ذوى الحاجات ببابك ؟ قال : نعم يا أمير المؤمنين .
قال : ولم ذاك ؟ قال : لأننا في بلد لا نمتنع فيه من جواسيس العدو
ولا بد لهم مما يرههم من هيبة السلطان ، فإن أمرتني بذلك أقمت عليه ،
وإن نهيتني عنه انتهيت . قال عمر : لئن كان الذي تقول حقاً فإنه
رأى أريب ، وإن كان باطلاً فإنها خدعة أديب . ما أمرك ولا أنهاك .
فقال عبد الرحمن بن عوف : لحسن ما صدر هذا الفتي عما أوردته
فيه . فأجابہ عمر : لحسن موارده جشمناه ما جشمناه » .

غير أن كتاب المراسم تعلموا الملق فأجازوا للإمام المسلم ما لا يجوز
الإسلام ، وجعلوها قيصرية أو شاهانية ، وكلتاهما كانت مضرب
المثل عند النبي وحجة فيها يذم ولا يحمد من أبهة الجبابة والطغاة ،
ولم تأت في الكتاب والسنة كلمة واحدة تبيح لولي الأمر أبهة تحجبه
عن يطرُق بابہ فی المصالح والواجبات .

خاتمة

نتهى من الصفحات المتقدمة إلى صورة مجملة للديمقراطية في الإسلام ، ونرى بذلك أنها ديمقراطية خاصة بين الديمقراطية العملية والنظرية التي تطورت بها حوادث التاريخ ، من أيام البداوة إلى أيامنا هذه في حضارتنا الحديثة .

ولا نسميها ديمقراطية خاصة لأنها تضيق عن غيرها كما يضيق كل تخصيص بعد تعميم ؛ ولكنها خاصة لأنها تخالف الديمقراطية الأخرى في نشأتها وغايتها ، وتتسع بأصول الحكم حتى تخرج بها من الصبغة المحلية إلى الصبغة الإنسانية بل الكونية . فليس في عقيدة المسلم نظام بين السماوات والأرضين لا يستقر على هذا الأساس .

إله رحمن رحيم ، يجري الكون على منن ، ويحاسب الخلق ببلاغ ونذير ، ولا يظلم أحداً ، وما هو بظلام للعبيد .

ونبي ليس بالمسيطر ولا بالمتجبر ، ولكنه بشير ونذير ، وليس له من الأمر شيء والأمر بينه وبين أمته على المشاورة ومكارم الأخلاق .

ولامام بطيع قبل أن يطاع ، ويتولى الحكم من أيدي المحكومين .

وأمة هي المرجع في كل سلطان وكل سياسة ، وكما تكونوا يول

عليكم ، فهي المسئولة عن يسمونهم في عصرنا الحاضر بالمسؤولين .
ليس لأحد حق العنف والطغيان ، وليس لأحد حق الفتنة والعصيان ،
ولم حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كل فيما يعلم وحسبما يستطيع .
لا سيادة لنسب ، ولا سيادة لمال ، ولا سيادة لعلم ، ولا سيادة
للإنسان ولا لطائفة من الناس ، ولكنهم جميعاً بنية واحدة تأخذ حياتها
من كل عضو وتمد كل عضو بحياته ، ويتنظم قوامها على التعاون
والمؤازرة ، لا على التنازع والملاحاة . . . « وتعاونوا على البر والتقوى »
« ولا تنازعوا فتشعلوا وتذهب ربكم » .

والناس سواء حتى يؤخذ من القوى حق الضعيف ، فإذا تفاوتت
بهم الأقدار بعد ذلك فإنما يتفاوتون ليكون أفضلهم أكبرهم في التبعة
وأنفعهم للناس .

ديمقراطية خاصة ، لأنها أعم من كل ديمقراطية عداها ، قامت
على حق الإنسان وتبعته أمام ربه وأمام ضميره ، فحيثما وجد إنسان
بين الناس فهو صاحب حق في هذه الديمقراطية ، ولدته أمه به ولم
تخوله إياه حنكة السياسة ولا تفضيل إدارة على إدارة في ولاية الشئون
العامة ، ولا احتيال من الأقوياء على الضعفاء لإقناعهم بالصبر
والطاعة ، ولم يأت مكافأة لقوم على عمل في الحرب أو في السلام ،
ولكنه هو الحق التي تصدر منه الحقوق ويدين به المخلوق لخالقه ،
ولا ينتظر فيه إذناً من كبير ولا صكاً متفقاً عليه بين الكبار والصغار .
ومن السهل على اللاغط المتحدث أن يلغظ بالفارق بين الحق

المقرر والحق المعمول به في دنيا الناس ، ولكن هذا السهل على الاغطين لا يسهل على الذين يرجعون إلى تاريخ « دنيا الناس » ، وما تكسبه من تقرير الحقوق ، فإن الشارع لا يعمل للإنسان غملا ولكنه يقرر له حقه وحق غيره ويعرفه بما هو مباح له وما هو محرم عليه ، ونحن لا نطلب من الشارع أن يأخذ بأيدينا لنعمل أو يأخذ بأيدينا ليكفها عن العمل ، ولكننا نطلب أن يبين لنا الحدود ويفصل بين الحلال البين والحرام البين ، وما من شك في غناء هذا البيان الذي لا غنى عنه لمجتمع من المجتمعات ، فإن صعوبة العدوان لتعظم وتتضاعف حيث يعتدى المعتدى وهو يعلم والناس يعلمون أنه يقدم على فعل محظور ، ولا صعوبة عليه حين يمتنع العلم بمواقع العدوان ومواقع الدفاع ، كذلك تقوم الحجة لمن يعمل الواجب حين يوجهه على الناس بالشرع الذي يدينون به والحق الذي يسلمونه ، ولا تقوم له حجة عليهم إذا بطلت بينه وبينهم سنة العرف وحدود الواجب والممنوع ، وحسب الناظر إلى الحقائق أن ينظر إلى حالة الدنيا إذا ارتفع منها كل كلام عن الفرائض والمحرمات وعن الحقوق والواجبات ، ثم يرى كم تخسر وماذا يبقى لها من محصول التاريخ بعد زوال هذا الذي يسميه اللاغظون المتحذلقون بمجرد الكلام .

على أن الاستخفاف بقوانين الأخلاق قد يسهل على الذين يتكلمون عن القوانين التي تفرضها القوة على أبدان المحكومين ، ولكنهم لا يستسهلون هذا الاستخفاف حين يكون إلزام القوانين من قبل الضمير والوجدان وعلى موجب العقيدة والإيمان كما تملها الأديان ، أو هي ثمة تجري

مع الإرادة في نفوس الحاكمين والمحكومين ، ولا تعجز بأمر الحاكم على كره من المحكوم .

إن أحق إنسان بأن يحرص على حريته لمن يعلم أنه مدين بها لخالفه ولضميره ولافضل فيها عليه لأحد من الناس ، وإن أحق أمة أن تحرص على حريتها هي الأمة التي تعلم أنها إذا اجتمعت لم تجتمع على ضلالة ، وأنها هي مرجع الحقوق جميعاً ، وأنها تريد فتكون إرادة الله حيث تريد .

رقم الإيداع	١٩٨١/٣٩٥٤
الترقيم الدول	ISBN ٩٧٧-٧٣٤٩-٧٩-٣

١/٨١/٢٤٣

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

2

Bibliotheca Alexandrina



0481795

11